Historia de la ética

2. La ética moderna

Victoria Camps, ed.

Norbert Bilbeny
Victoria Camps
Jaume Casals
Esperanza Guisán
Mª Carmen Iglesias
José Montoya
Vidal Peña
Joaquín Rodríguez Feo
Alberto Saoner
Fernando Savater
Amelia Valcárcel
José Vericat
Gerard Vilar
José Luis Villacañas

CRÍTICA
Barcelona

Esta obra ha sido editada con la colaboración de la Fundación Juan March.

Cubierta: Joan Batallé

ISBN: 84-7423-985-0
Depósito legal: B. 6767-2006
Impreso en España
2006.– A&M Gràfic, S.L., Santa Perpètua de la Mogoda, Barcelona

A José Luis Aranguren

PRÓLOGO

I

El creciente interés adquirido en los últimos años por la filosofía práctica —ética y política— nos induce a contemplar la historia de la filosofía con ojos distintos. Si la norma siempre ha sido verla como el desarrollo de sus ramas más prominentes, esto es, la metafísica y la teoría del conocimiento, quedando la ética y la política —o la estética— como meros apéndices de otros sistemas más substanciales, los actuales «intereses del conocimiento» están pidiendo un cambio de enfoque: el de intentar una historia de la filosofía que invierta los términos y contemple en primer lugar la obra ética y política. Hasta Kant o hasta Hegel es perfectamente lícito dar al pensamiento ético y político de cada uno de los filósofos el mismo relieve que luego ha tenido su obra más teorética. Pues ni Aristóteles es sólo —ni básicamente— la Metafísica, *ni Kant se reduce a la* Crítica de la razón pura. *Y si eso es cierto de los filósofos que construyeron sistemas separados para explicar el mundo, el conocimiento o la acción, ¿qué menos habrá que decir de quienes no prestaron atención a esa ramificación tradicional de la filosofía, como es el caso de Platón, Spinoza, Nietzsche o Wittgenstein? ¿Cómo separar el conocimiento del mundo del propósito de transformarlo en* La República *de Platón, en la* Ética *de Spinoza o en* La Gaya Ciencia *de Nietzsche?*

Por otra parte, hay que reconocer también que la división de la filosofía en unas disciplinas de origen vagamente aristotélico, y de consolidación moderna, carece de sentido tras la crítica a la que la misma filosofía se ha sometido. El avance de las ciencias y la conse-

cuente especialización del conocimiento han aniquilado la ambiciosa tarea de un saber totalizador. Desde Marx reconocemos la inanidad de un tipo de conocimiento que no tenga, al mismo tiempo, intención emancipadora. Y, aún más allá de Marx, tendemos a pensar que ni la interpretación del mundo ni su transformación son actividades aisladas y distintas. Hoy sabemos que el conocer no es pasivo, sino un producto de nuestra interacción con la realidad. Que la información obtenida del mundo depende, en gran medida, de la intervención humana en él. Antes decíamos: no hay ética sin metafísica —o sin religión—. Ahora debemos decir: no hay metafísica ni ciencia sin ética o sin política.

Pues bien, es ese cambio de perspectiva el que anima el proyecto de una Historia de la ética *como ésta, ahora en su segundo volumen. Un doble deseo lo inspira: secundar el interés cada vez mayor adquirido por la filosofía práctica en el marco general del pensamiento filosófico, y disponer de un estudio completo y riguroso de tal disciplina, adecuado especialmente a los propósitos de la docencia y de la investigación en nuestro país. De la justa combinación de ambos motivos dependerá la capacidad de la obra para ofrecer una visión útil y a la vez original de lo que ha sido y es la ética. Una visión útil, en la medida en que recoja y dé cuenta de los períodos y figuras considerados tradicionalmente como fundamentales para entender el desarrollo de la disciplina. Y una visión original, es decir, que sepa asimismo ser un reflejo del presente histórico, cultural y geográfico en el que está pensada y escrita.*

El protagonismo de la ética en el discurso filosófico contemporáneo tiene una explicación clara. Después de Hegel, el último gran filósofo sistemático —«el sistema filosófico» propiamente dicho—, la filosofía se diversifica en una serie de tendencias cuyas desigualdades no les impiden compartir un objetivo común: el de poner en cuestión los presupuestos metodológicos de lo que había sido la filosofía moderna. Se critica un cierto modo de hacer filosofía, el cual es desechado por su carácter ideológico, metafísico o, simplemente, especulativo. El marxismo, la filosofía analítica y el existencialismo —las tres corrientes de pensamiento que han alimentado al siglo XX*—, por encima de sus obvias divergencias, coincidieron en la lucha contra un mismo enemigo —la especulación vacía, inoperante y, a la postre, engañadora—, y acabaron por encontrarse navegando por un mar más balizado y, al parecer, más dominable que aquel contra el que com-*

batieron. Ese espacio común es el de la filosofía práctica que hoy defienden al unísono, y un tanto eclécticamente, los herederos de Nietzsche, de Marx y de Wittgenstein. En ese terreno, se les permite ignorar algunos de los grandes y tradicionales conceptos filosóficos —como el de verdad— a favor de otros menos impersonales —validez, legitimación—, puesto que las costumbres, los deberes y las normas se hallan cargados de subjetividad y relativismo. Todo lo cual reviste al discurso filosófico de una apariencia más precaria, pero más creíble y menos anónima. A esa circunstancia hay que agregar otro factor evidente en el desarrollo experimentado por la filosofía. La creciente división del saber la obliga a abandonar ciertas posiciones y a reducir sus áreas de reflexión. La que fue «reina de las ciencias» se va haciendo adjetiva, pensamiento interpretativo de otros saberes o conocimientos. Discurso que analiza, argumenta, critica, valora. Que, en definitiva, no puede dejar de asumir una actitud que, sin reparos, hemos de calificar como ética.

Por supuesto, la filosofía que se hace actualmente en España no es ajena al movimiento a que vengo refiriéndome. Me atrevo a decir que la filosofía práctica no sólo está viva en nuestro país, sino que goza de excelente salud. Lo cual significa, para nuestros propósitos, que no es necesario recurrir —como, por otra parte, tendemos a hacer tan a menudo— a estudiosos foráneos especialistas en los autores y en las materias que aquí deben tratarse. Hay, en estos momentos, en España un número considerable de investigadores dedicados al estudio y a la docencia de la ética, sea como parte principal o subsidiaria de su especialidad. Todos ellos son capaces de acercarse a esta materia no sólo con competencia y rigor, sino con unas preguntas e inquietudes compartidas, generacionales, fruto de una historia común y de unas mismas preocupaciones o dificultades. Todos los colaboradores de esta Historia *son o han sido profesores de filosofía o de alguna otra materia lindante con ella. Conocen, por tanto, las necesidades implícitas en la docencia de la disciplina. A cada uno de ellos se le ha pedido que escriba el capítulo más cercano a su especialidad, dedicación y gusto. Un capítulo pensando en algo así como «la clase ideal» que habría que dar sobre tal filósofo o tal escuela. Si los objetivos propuestos quedan satisfechos, el resultado será una* Historia de la ética *tan útil para el estudiante como para el profesor, tan útil para el estudio de la materia como para la preparación de las clases. Al mismo tiempo, se ha intentado combinar la precisión y la exhaustivi-*

dad con la claridad y agilidad de exposición, a fin de no decepcionar a lectores procedentes de otros campos de estudio o, simplemente, curiosos de las cuestiones y figuras que aquí se tratan. Dado que la ética y la política son «temas de nuestro tiempo», es lícito esperar que su estudio filosófico atraiga también a los no filósofos.

II

Expuesta la intención implícita en esta Historia, *es preciso decir también algo sobre su contenido. ¿Por qué* Historia de la ética*? ¿Corresponde el contenido al título de la obra? Conviene aclarar antes de nada que no se trata propiamente de una «historia». No puede serlo un trabajo colectivo que cuenta con más de treinta colaboradores. Es «historia» en la medida en que cubre cronológicamente todo el período en que se ha venido desarrollando la filosofía moral y política desde Sócrates hasta Rawls o Habermas. No lo es si buscamos en ella un hilo interpretativo —una teoría de la historia o de la ética— que recorra y engarce, capítulo a capítulo, los distintos tiempos o figuras. La división en capítulos no se ha hecho conforme a épocas o corrientes, sino mayormente por filósofos. No sólo porque era la única forma de dar cabida a un amplio número de colaboradores, garantizando así la calidad de cada capítulo, sino porque la mejor manera de abordar el estudio de la filosofía —en cualquiera de sus ramas— es empezando por saber qué dijeron y qué hicieron en ella los propios filósofos. Más exactamente, pues, esta* Historia *consiste en la reunión de una serie de monografías que tratan de explicar el* porqué *y el* qué *de las varias teorías éticas o políticas pergeñadas por los filósofos. Explicación en la que se tiene en cuenta tanto la propia tradición filosófica como la convicción de que la filosofía no se alimenta sólo de sí misma y de su historia, que es asimismo reflexión sobre su época. La combinación de ambos elementos —que no es otra cosa que la combinación entre la historia interna y la historia externa— responderá tanto a los criterios del intérprete o autor de cada capítulo, como a las diferencias obvias que descubrimos entre uno y otro período de tiempo, o entre uno y otro filósofo. Parece claro, por ejemplo, que la historia externa incide más plena o manifiestamente en la gestación del pensamiento griego, mientras que la ética y la política modernas se explican mejor atendiendo a la historia interna.*

Se trata, por lo demás, de una historia de la ética, *título bajo el que, de hecho, se incluye también a la filosofía* política. *El título no es equívoco puesto que, en filosofía, la ética y la política forman un todo, por lo general, difícilmente diferenciable. Pensemos en figuras como Aristóteles, San Agustín, Rousseau, Hegel: ¿es posible separar, en la obra de cada uno de ellos, lo que es estrictamente ética de lo que es política? Siendo la ética la reflexión sobre las costumbres o las formas de vida de los pueblos, es también, aunque no exclusivamente, un discurso sobre la acción política. Pero siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o lo que es. Parece justo, pues, calificar en general de «ética» a aquellas ideas que, ya hablen de la* polis, *de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el* deber ser. *Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana. Independientemente de que luego se quiera distinguir —como ya hiciera Kant— entre la política real y la política que debiera ser, es decir, entre la política y la ética.*

Por último, cualquier historia es selectiva. La filosofía reconstruye el pasado para entenderlo en su propia atmósfera, pero también para entender y analizar el presente. De ahí que las lecturas del pasado lleven fecha y lugar. Ninguna lectura es inocente o desinteresada, ni debe serlo: acudimos al ayer con las preguntas y los problemas de hoy. Aunque es cierto que esta Historia de la ética *quiere cubrir todo el panorama filosófico, desde los griegos hasta nuestros días, lo ha hecho con la conciencia de que cada tiempo y lugar escoge sus problemas y sus filósofos. No es que omita ciertos nombres o les dé un relieve desacostumbrado. Lo que la historia ya ha consolidado, difícilmente se tambalea. Pero sí cambia la apreciación, el enfoque o el punto de vista. El Aristóteles que interesó a los medievales no es el de hoy. Ni nuestro Kant es, por ejemplo, el que criticó Hegel. Por lo mismo, deben ser también distintas entre sí las interpretaciones coetáneas de un estudioso de Harvard, de Tübingen o de Barcelona. Especialmente si de lo que se trata es de filosofía práctica, de problemas que necesariamente inciden en la experiencia individual y colectiva que no carece de peculiaridades propias y no del todo compartidas.*

III

Finalmente, una breve nota instrumental acerca de los criterios que unifican los trabajos aquí reunidos. Cada uno de los capítulos está dedicado, como he dicho ya, a un filósofo, salvo en aquellos pocos casos en que se aborda una corriente ética cuya unidad permite tratarla como un solo tema. Es el caso de los sofistas, el iusnaturalismo o el utilitarismo, donde las figuras representativas lo son en tanto se integran en ese marco teórico específico. Por otra parte y dado que la filosofía contemporánea, más que ninguna otra disciplina, sufre, para bien o para mal, los efectos de la especialización y la división del trabajo, he creído oportuno dedicar, en el tercer volumen, unos capítulos a aquellas ciencias humanas que se han mantenido más cercanas a la ética. La sociología, el derecho, la psicología y el psicoanálisis no son, en absoluto, ciencias libres de valores. La conexión con la ética es inevitable, más aún cuando la evolución de la propia teoría ética no es indiferente al desarrollo de cada una de tales disciplinas.

Por supuesto, cada capítulo tiene como núcleo fundamental el pensamiento ético-político en cuestión, pero sin desdeñar ni obviar el resto de la obra del filósofo. He empezado justificando este trabajo como una lectura de la historia de la filosofía desde la ética, por lo que se ha intentado tener presente, en todo momento, la totalidad de las ideas filosóficas y, en especial, las más directamente conectadas con la teoría ética. En cuanto al propósito formal perseguido ha sido el de tratar de conjugar la claridad y precisión histórica y erudita —datos, fuentes, textos— con una cierta gracia y originalidad expositiva. Evitar esa acumulación de datos supuestamente objetiva que aburre y cansa, pues carece de atractivo para el lector. Y eludir asimismo esa exposición tan libre y arbitraria que, al cabo, resulta poco comprensible o inútil a los efectos de estudio y trabajo que aquí se persiguen. En suma, se trata de que, en cada caso, el lector vaya a buscar no una información simple y neutra, sino la información que ofrece precisamente el autor de cada capítulo.

La bibliografía que se ofrece al final de cada estudio es voluntariamente concisa. Concisa y aprovechable, pues carecen en absoluto de sentido esas listas de títulos que se pretenden exhaustivas y no llegan a serlo jamás. Aquí, por el contrario, se relaciona, normalmente en primer lugar, toda la obra ética y política de los filósofos estudia-

dos —en la lengua original y traducciones al castellano o catalán—. A continuación, simplemente, los diez o quince estudios fundamentales, que suelen ser los utilizados y citados expresamente por el responsable de cada capítulo.

IV

En el apartado final de los agradecimientos, y como coordinadora e impulsora de esta Historia de la ética, *me satisface reconocer el interés y la dedicación de cada uno de los colaboradores que, desde el principio, respondieron con entusiasmo a la idea propuesta. No hace falta decir que ellos son los autores de la* Historia. *En nombre de todos ellos y, claro está, en el mío, quiero asimismo expresar el reconocimiento y la admiración que merece José Luis Aranguren dedicándole esta obra. Era inevitable que él fuera, a su vez, coautor de la misma: un signo de su indiscutible protagonismo y presencia entre las generaciones filosóficas más jóvenes. De cerca o de lejos, antes o después, todos los que aquí colaboramos hemos sido alumnos suyos. A él se debe, en definitiva, la realización de este proyecto.*

VICTORIA CAMPS

Sant Cugat del Vallès

JOSÉ VERICAT

EL IUSNATURALISMO

I. NEOESCOLÁSTICOS

De la neoescolástica barroca española puede decirse que es como la cenicienta de la filosofía. Olvidada en exceso, y desorbitada por la crítica de la época, su conceptualización, con todo, como se ha señalado en algún momento,[1] determina en buena parte el trasfondo conceptual sobre el que se tejerá la modernidad filosófica y política, a través de Wolf, hasta Kant. Y desde luego es imprescindible para la comprensión de todo el movimiento teórico y político del iusnaturalismo.

Desde un punto de vista teórico, la neoescolástica española arranca como reacción al nominalismo y terminismo filosófico dominante en la Universidad de París del siglo XV.[2] Marcial Solana lo califica certeramente de *barroquismo prebarroco*,[3] aunque sin percatarse del alcance teórico de esta conjunción entre nominalismo y barroco, prefigurada en el manierismo terminista, para la interpretación de la misma neoescolástica. Lo que los neoescolásticos —como los iusnaturalistas— intentan, en este contexto, es recuperar el sentido argumentativo, concreto, de la dialéctica, dando de nuevo protagonismo teórico a los contenidos, a la manera del humanismo, aunque potenciando el desarrollo conceptual y teórico de aquéllos. Unos, los neoescolásticos, apoyándose especialmente en la ética aristotélica, si bien manteniendo el estilo argumentativo de las *quaestiones* y *sententias*, y los otros, los iusnaturalistas, centrados en Cicerón, y argumentando más bien a la manera gramatical de los humanistas. Y ello bajo el impulso del renacimiento de la problemá-

tica moral y jurídica, que, al amparo de una renovada recepción de Aristóteles, se extendía por las universidades europeas del XVI, como corolario, en buena parte, de las necesidades políticas y pedagógicas de la Reforma y la Contrarreforma.

La neoescolástica arranca pues como una reacción fuertemente eticista y juricista en el seno mismo de una universidad como la de París, sumida por completo en las disquisiciones más abstractas y formalistas del nominalismo lógico.[4] Y es en este contexto en el que Francisco de Vitoria dará el fuerte giro al pensamiento escolástico nominalista del XV, situándolo en el centro de la problemática moral y jurídica de los nuevos Estados europeos, y especialmente del español, urgido por el proceso de apertura y apropiación del Nuevo Mundo.[5]

1. El *ius naturale* pasa a constituirse, de alguna manera, en la piedra de toque de toda la problemática neoescolástica. Tomado en lo inmediato de santo Tomás, y articulado de acuerdo con la ética aristotélica, será el eje de fondo del pensamiento neoescolástico, dominado por las cuestiones éticas, jurídicas y políticas de la época, y abocando, a la postre, con Suárez, a ser base de toda una ontología —el producto filosófico más típicamente barroco. Desde el punto de vista teológico, la catarsis provocada por la Reforma traslada el centro de atención de la creación y el apocalipsis al de la creación y la creatura. El problema ahora es el de la compaginación entre lo creado y el pecado. En torno al tema de la caída, y la relación entre el antes y el después, se dan la mano lo ético y lo jurídico. La naturaleza del *status naturae* pasa a constituirse en el centro en torno al cual va a girar toda reflexión moral y política. Ahora bien, contra toda apariencia, lo que está en juego no es tanto, directamente, las relaciones de la creatura con Dios, como las del hombre consigo mismo, la naturaleza de sus propias capacidades, y el estado de sus relaciones, tanto sociales, como las de la razón, con la naturaleza misma, y viceversa. Tras la cuestión del estado original se encuentra, evidentemente, el problema teológico de la relación entre *natura* y *gratia*; pero por detrás de ello emerge todo el problema de la logística del hombre respecto de sí mismo, a la vez, como animal racional y político. Esta doble definición del hombre, de origen aristotélico, es lo que la neoescolástica va a intentar teorizar conjuntamente, basándose en la articulación entre *ratio speculativa* y *ratio practica*, y a

partir precisamente de la distinción en Aristóteles entre *epistéme* y *politiké*; y teniendo en cuenta, no tanto lo diferente como lo común en el alma, entre lo racional (*lógon*) y lo irracional (*álogon*). En relación a esto, la neoescolástica fuerza evidentemente, como veremos, las posiciones de santo Tomás —que mantiene una clara jerarquía entre lo sensitivo, lo intelectual y lo divino— a partir precisamente de una recepción de Aristóteles, basada en sus escritos éticos, en los que lo uno y lo otro parecen como interpenetrarse. Ahora bien, la clave última de un tal esquema teórico, por el que la neoescolástica va más allá de Aristóteles en el desarrollo de una tal relación entre lo teórico y lo práctico, reside en el aforismo bíblico, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Sal 4:6), que como un *leitmotiv* recorre todo el pensamiento neoescolástico, asumiendo el papel de un auténtico axioma en el que se resumen los términos fundamentales del problema. En aquél se expresan tanto la naturaleza del *quid*, la de ser la creatura *imago dei*, como la del *quod*, la de que conocemos per *speculum in enigmate*, proyectando así el problema de la relación entre Dios y el hombre, entre *gratia* y *natura*, lo suprasensible y lo sensible, en el de la relación de lo racional y lo irracional, lo teórico y lo práctico. Y precisamente en esto, en una distinta contextualización teórica de la idea de *imago dei*, es donde reside la línea de demarcación de la neoescolástica respecto de santo Tomás, estableciéndose las diferencias entre el pensamiento barroco y la escolástica medieval tomista —de la que obviamente, por lo demás, se recaba *ad litteram*.

Mientras santo Tomás ve en aquel versículo del Salmo cuarto la expresión de una relación de *participatio* —la de lo natural respecto de lo sobrenatural, la de lo racional respecto de lo eterno— la neoescolástica, desde una perspectiva en cierta manera inversa, lo desarrolla en tanto *ræpresentatio*. A partir de ahí, entre ambas escolásticas, todo resulta más diferente de lo que parece. La diferencia que hay entre lo gótico de una catedral medieval y el clasicismo evolutivo de una columnata barroca. Por decirlo de otro modo, mientras, en santo Tomás, el hombre como *imago dei* deriva sus virtualidades fundamentales de lo eterno o sobrenatural, de lo que es partícipe en tanto *creatura*, para la neoescolástica la *imago dei* no expresa otra cosa que la naturaleza del hombre y de sus productos en tanto *imaginería*. Por lo que su racionalidad viene a ser la propia de todo signo, en lo que tiene de disposición intrínseca hacia lo

que exhibe y representa. En santo Tomás, si se quiere, el problema es más clásicamente el de una antropología metafísica, mientras que en la neoescolástica barroca es el de una ontología, si bien peculiar —a diferencia del pensamiento barroco centroeuropeo, del que algo veremos en relación con los iusnaturalistas— en el sentido de que los sujetos y los objetos se funden en una suerte de semiótica ontológica. De ahí la importancia que adquiere en la neoescolástica la idea teológica de *dispositio ad gratiam* como virtualidad intrínseca a la realidad representativa del ser del hombre y de lo natural. Se trata de un concepto compuesto, sin embargo de difícil localización en santo Tomás, que habla más propiamente de *preparatio ad gratiam*. Lo que implica un incardinamiento distinto de lo particular en el todo suprasensible de la relación. Ya que la *præparatio* de santo Tomás, previa a la *conversio*, incide en la naturaleza de la *imago* como *derivatio*. La *dispositio* neoescolástica, por el contrario, pone de relieve que si bien la *gratia* es, en efecto, *recreatio*, ello es intrínseco a la naturaleza misma de la *imago* en cuanto tal, ya que de lo que se trata es de la *renovatio imaginis, in qua creatus est homo*. Para la neoescolástica, en suma, todo hay que entenderlo a nivel de la reconstrucción de la naturaleza de la imaginería misma en cuanto tal. Toda la problemática de la relación entre *natura et gratia* no esconde así otra cosa que el problema de la restitución plena de las funciones de imaginería del hombre en su actividad teórica y práctica, el pasar —por decirlo en términos de Ch. S. Peirce, cuyo pensamiento está, por lo demás, fuertèmente influido por el barroco— de una suerte de representación *degenerada* a otra *genuina*. Esta es la clave del giro barroco en el pensamiento neoescolástico: la naturaleza y la razón incardinadas en el continuo de una imaginería sin fin de representación y autorrepresentación, en lo que de hecho es ver y conocer *per speculum in enigmate*.

Este es el fondo de la cuestión de una obra, altamente expresiva en la época, como es el tratado *De Natura et Gratia* (1547) de Domingo de Soto (1494-1560), un compendio de la polémica tridentina con la Reforma en torno a la cual gira toda la neoescolástica. De Soto inicia su tratado con unas disquisiciones sobre la idea del *status naturae* basadas, en lo fundamental, en la antropología moral de Aristóteles. La importancia de su idea de virtud (*areté*) para la neoescolástica se hace aquí evidente. El hombre, que es el alma racional y cuerpo, está dotado de razón y de sentidos. Lo

que, en Aristóteles, es *lógon* y *álogon*. Lo racional, escribe De Soto, consta de intelecto y voluntad —que, en Aristóteles son, respectivamente, las facultades de conocer (*epistémon*) y deliberar (*bouleúo*). Mientras que lo sensitivo posee la doble dimensión cognoscitiva y apetitiva. Lo sensitivo, así, tiene, a la vez, una parte *bruta* y otra *rationis experta*. De Soto sigue la división y subdivisión aristotélicas con vistas a establecer un solapamiento entre ambas partes de la psique humana, entre la racional y la irracional, con vistas a mostrar que ésta, sede de los apetitos e impulsos, puede considerarse por igual parte de lo racional, ya que de alguna manera es razonable, o, lo que es lo mismo, subsumible a la razón. Ahora bien, el núcleo de la cuestión, para De Soto, como para toda la neoescolástica, es que tal sometimiento no hay que entenderlo *servitio despotico*, sino *obsequio politico*. Lo que significa que se le quiere reconocer a tal relación, implícitamente, la virtualidad de la razonabilidad (*ékein lógon*), que, por lo demás, le atribuye Aristóteles. Lo que De Soto, de alguna manera, acentúa explícitamente al situar del lado de lo irracional, a la vez, lo apetitivo y lo cognoscitivo; aun cuando esto último no se corresponda *ad litteram* con la subdivisión aristotélica.

El sentido de todo ello, para la neoescolástica, es delimitar, primero, claramente, lo virtuoso respecto de lo intelectual —en contraposición al estricto racionalismo moral socrático, criticado por Aristóteles— a la vez que rescatar el ámbito de lo emocional de la pura incontinencia (*akrasía*) de lo apetitivo en tanto prolongación de lo vegetativo. Pero es más, lo irracional estrictamente es para Aristóteles el lugar del que brotan las virtudes. Ahora bien, si lo irracional es base de la virtuosidad, paralelamente, también a la inversa, lo racional será actividad virtuosa en lo que tenga, o pueda tener, de relación a lo sensitivo y apetitivo. Lo virtuoso es, para Aristóteles, siempre un compuesto de ambas cosas, lo racional más lo apetitivo, en tanto impulso esto último natural (*hormé*). Esto sin aquello puede dar lugar a una virtud natural (*physikè areté*), pero no moral (*ethikè areté*), y, menos, plena (*téleia areté*). Pero, por su parte, lo racional, en sentido estricto, en tanto apodíctico (*apódeixis*), no puede constituirse en modo alguno como virtud. No se puede decir, por ejemplo, nos dice Aristóteles, que el conocimiento científico o la memoria sean virtudes. Sino que sólo en relación a lo sensitivo —a lo percibido (*tà aisthetá*), a lo que se mueve— puede plantearse lo ra-

cional como virtuoso. Ahora bien, la parte racional del alma abarca también lo volitivo; y ello, para Aristóteles, significa estar en posesión de dos dimensiones, íntimamente unidas, determinantes de la virtuosidad, como son deliberación y determinación (*boulentikòn kaì proairetikón*). Facultades éstas, dirigidas directamente a lo sensitivo, a lo que varía y, en suma, y sobre todo, a la acción práctica (*tà praktá*). De ahí que Aristóteles las identifique con el entendimiento práctico (*praktikè diánoia*). Al igual que, paralelamente, pasa a identificar con el entendimiento teórico (*theoretikè diánoia*) a la actividad propia del conocimiento científico (*epistéme*). Aristóteles atribuye así a ambas dimensiones de lo racional —conocimiento y volición— la racionalidad; pero entendida, específicamente, ahora, como actividad intelectiva (*diánoia*). Es decir, ligada, en ambos casos, en lo teórico y lo práctico, al conocer entendido como cognizar (*gnorízo*), es decir, referida a los objetos de los sentidos como tales (*tà aisthetá*). Siendo este planteamiento de lo racional como actividad intelectiva relativa a lo sensitivo lo que posibilita hablar de *virtudes* intelectuales (*dianoetikàs aretaí*), propias de la parte racional del alma, paralelamente a las virtudes morales (*ethikàs aretaí*), que son las que corresponden a la parte irracional; si bien, esto último, sólo en tanto en cuanto ésta se encuentra sometida a aquélla, a la racional.

El resultado es un solapamiento entre lo teórico y lo práctico —basado en la naturaleza común de teorizar (*theoréo*), ligada íntimamente al cognizar (*gnorízo*)— y una fuerte matización de la radical contraposición inicial entre lo racional y lo irracional. Tanto, que si ejemplos por excelencia de virtudes intelectuales son la sabiduría (*sophía*) en lo teórico, y la prudencia (*pheónesis*) en lo práctico —por la parte racional del alma—, y la libertalidad (*eleutheriótes*) y la templanza (*sophrosýne*) —por la parte irracional—, lo que, a la postre, resulta es que la idea de virtud viene a coincidir con la prudencia; que resulta ser, así, a la vez, compendio de virtud intelectual y moral. La prudencia es, a la vez, virtud teórica y moral, simplemente porque, en último caso, no hay virtud auténtica (*kýria areté*) sin prudencia; ya que es ésta la que garantiza, por la deliberación y determinación, la gobernabilidad —política— de lo apetitivo por la razón. La razón, de alguna manera, queda así transformada por la prudencia en *recta ratio* (*orthòn lógon*). O, dicho al revés, ésta, la *recta ratio*, es la razón dirigida por la prudencia (*katà tèn phróne-*

sin). La prudencia, por consiguiente, no resulta ser una virtud junto a otras, sino que es el ejercicio de la virtud como tal, la virtuosidad misma. Lo cual, en términos aristotélicos, significa también ser sustrato de toda virtud, es decir, disposición (*héxis*), disposición a la *recta ratio*, la mejor de las disposiciones, la óptima (*héxis he béltiste*). Pues sólo las disposiciones —dice Aristóteles— son dignas de elogio, y por tanto virtuosas.

El esquema conceptual de la problemática moral neoescolástica está condensado aquí. Pero las razones que impulsan tal afinidad se encuentran en el debate con la Reforma. Teológicamente está planteado en términos de la relación naturaleza y gracia; pero, en el fondo, se debate la relación entre lo racional y lo irracional, entre la naturaleza de la razón y la de lo sensitivo, y la consiguiente idea de virtuosidad. Lo que está en juego es la conformación de los individuos en el contexto de la dinámica política y económica en ciernes. La naturaleza de la concupiscencia y el valor o mérito de las obras definen todo el sistema de actitudes y hábitos que el hombre va a asumir en la nueva fase histórica. Las posiciones éticas de Aristóteles parecen resultar favorables a la problemática barroca, tanto por lo que tienen de revalorización —frente a la moral socrática— de la racionalidad intrínseca a los apetitos y las emociones —cuestión central ésta al pensamiento barroco— como por lo que tiene de crítica directa al racionalismo moral socrático, al que parecen ser más afines las posiciones éticas de los reformados. Todo el discurso de Domingo de Soto sobre el estado original y la situación del hombre tras la caída viene a constituir la aplicación y desarrollo de aquella definición aristotélica de virtud.

Teórica y metodológicamente la respuesta teológica al estado actual del hombre, caído (*lapsus*) tras el pecado, se encuentra íntimamente unida a la concepción de su situación originaria. Ocurrirá lo mismo en la filosofía política. Y también en lo ontológico. Pues el problema, estrictamente, es el de dilucidar la idea de naturaleza en estado puro, y sus virtualidades intrínsecas. Es también, por tanto, una pregunta sobre el *ente*, como veremos en Suárez. La cuestión, en términos morales, es la de si el hombre requiere, o no, de una asistencia extrínseca —la gracia— para proceder virtuosamente. O, al revés, hasta dónde alcanza la capacidad de la virtuosidad natural. De Soto procede argumentativamente a partir de un supuesto *status naturae integrae* del hombre, como punto de partida heurístico

desde el cual explicar, a modo de diferencia específica, bien el *status iustitiae originalis*, que correspondería también a un llamado *status inocentiae*, bien el *status in puris naturalibus*, que equivaldría al *status merae naturae*.[6] Hay acuerdo entre unos y otros de que el hombre necesita de la ayuda *especial* divina —*gratia gratum faciens*— para acceder a lo sobrenatural, a la visión beatífica, tanto antes, como después del pecado. Pero esta no es la cuestión qué De Soto quiere dejar clara. Sino simplemente que el *status iustitiae originalis* es expresivo de que el hombre se encuentra capacitado para actuar virtuosamente de forma natural. *Iustitia originalis* indica simplemente aquí *iustitia sanas naturam*, porque De Soto no presupone ayuda especial alguna por parte de Dios, sino una ayuda de tipo general. Lo que no es más que otra forma de afirmar que el hombre es *imago dei*, y puede actuar en tal estado original de forma genuina, virtuosa, en tanto tal *imago dei*. Por contra, con la idea de *status in puribus naturalibus* intentaría dilucidar cuáles son las meras fuerzas naturales de que dispone el hombre para actuar moral, virtuosamente, bajo el supuesto de la falta de una asistencia general divina, es decir, las relaciones entre la parte racional y la irracional del alma. Esto último se lo viene a proporcionar el esquema aristotélico. Pero aquél, el punto de vista teológico, es el que le proporciona el marco teórico de la *imago dei* en el que se insertará dicha conceptualización aristotélica. El resultado será la teoría suareciana de la *ræpresentatio*, como después veremos. Los reformados, sin embargo, sólo entienden la gracia como una ayuda especial divina, por lo que, tras la caída y el pecado, sólo puede haber una relación de enfrentamiento en la naturaleza del hombre entre lo racional y lo irracional, que en modo alguno se resuelve por regeneración bautismal o de otro tipo. La virtuosidad quedaría ceñida aquí a lo estrictamente racional —la moral socrática— con expreso rechazo de lo apetitivo, que no encarna más que la concupiscencia como pecado. Mientras que para la neoescolástica católica, para la que la gracia, entendida como ayuda general divina, subsiste *formalmente* tras la encarnación y el bautismo, como disposición a la virtuosidad de la naturaleza originaria, el problema actual es estrictamente el de la recuperación *material* de la virtuosidad perdida en las relaciones entre lo racional y lo irracional. Es la virtuosidad por la fe y la virtuosidad por las obras. En el primer caso sobre la base de una contraposición irreconciliable entre lo racional y lo sensitivo; en el segundo sobre la

de una disposición natural de lo uno a lo otro, simplemente debilitada.[7]

La diferencia adquiere mayor precisión conceptual si se plantea desde la contraposición aristotélica entre *poíesis* y *práxis*. *Poíesis* es actuar con vistas a un fin; es hacer algo para obtener otra cosa distinta de la actividad misma en cuanto tal. *Práxis*, sin embargo, es el acto, la actividad como fin en sí misma. Lo primero es *téchne*; lo segundo *areté*. Aquélla se centra en los medios, mientras que ésta se orienta al fin. Viene a ser la diferencia entre la racionalidad reformada y la virtuosidad católica. En el primer caso, el rechazo de lo apetitivo sitúa la sola virtuosidad posible en la racionalidad externa de los actos. Es la *poíesis* aristotélica. De hecho la sola virtuosidad o meritoriedad que reconoce la *Confessio Augustana* es la de los preceptos *iuris naturalis*, en tanto vienen a ser actos de racionalidad externa. La actividad de la razón queda circunscrita, en todo caso, al ámbito de la *epistéme*, del entendimiento teórico, en lo que éste tiene de meramente instrumental, al margen de toda actividad como virtud teórica, o *sophía*. Y, por lo mismo, en tanto fundante de una ciencia política se corresponde más con *estadística*, en el sentido primigenio del término, que con *politiké* en el sentido aristotélico. Todo lo más, lo virtuoso —en tanto confluencia entre lo racional y lo irracional o apetitivo— de darse aquí, en este contexto, sería simplemente como virtud natural (*physikè areté*), producto de la espontaneidad o la fortuna. La famosa paradoja weberiana de la ética protestante, así vista, no es más que la contraposición de dos modelos contrapuestos de virtuosidad, el de la *poíesis* y el de la *práxis*, desde la ilusión reformada de la búsqueda agonal de irracionalidad de la gracia por la pura razón. O, también, sociológicamente visto, desde la presunción ideal-típica de una suerte de armonía entre la pragmática de la vida práctica y lo programático de la intencionalidad de sus portadores. No es casual a este respecto que el ejercicio de la razón, como en Kant, acaba por plantearse como virtuosidad. De ahí también que en un tal contexto, surjan, como veremos luego, los planteamientos iusnaturalistas, como contrapunto, a la vez que como una suerte de necesidad intrínseca de recuperación de una interioridad, de una virtuosidad perdida.

Los planteamientos morales de la neoescolástica, por su parte, se corresponden más bien con el ámbito de la *práxis* aristotélica. De Soto deja muy claro que la situación actual moral, sobre el trasfondo

de la regeneración formal por la Encarnación, es simplemente de debilitamiento, más que de distorsión, de la relación material del cuerpo respecto del alma, de los apetitos respecto de la razón. Lo que permanece no es el pecado como tal, que es la perdida *iustitiae originalis* —entendida ésta como la *rectitudo* primigenia del alma hacia Dios— sino sus efectos materiales, que son los que afectan a las relaciones entre el alma y el cuerpo, la razón y los sentidos. La diferencia entre aquel estado y el actual es, pues, en imágenes de De Soto, la que hay entre el hombre fuerte y el enfermo; o, también, entre el hombre desnudo en tanto negación de todo ornamento —tal como estaba en lo puramente natural— y el desnudado —de la justicia original— y necesitado de recomponer su vestimenta. Toda la estrategia moral queda aquí dirigida a la recomposición de la rectitud y virtuosidad sobre las bases de las actuales condiciones de debilidad. Y esto, bien entendido que no son directamente las relaciones con Dios las que aquí están en juego, sino las del hombre consigo mismo en tanto imagen de aquél, la virtuosidad en sí misma como representación. Y, ello, en el contexto de la naturaleza del hombre entendida, no por causalidad, como *animal*, a la vez, racional y social, es decir, en su nuda materialidad. La virtuosidad no propende aquí a otra cosa que a la regeneración de dicha materialidad en tanto representatividad, pasando de una situación de materialidad degenerada, a la genuina en tanto representativa. El objetivo —dice De Soto, significativamente— no es la imposible *gratia* de los reformados como objeto de la virtuosidad sino la *felicitas*, en tanto estado virtuoso, imagen de la *beatitudo* sobrenatural. Todos los elementos necesarios al respecto se encuentran presentes. La moral natural para actuar y la luz natural para entender, a la par que un estado de disposición o hábito para lo uno y lo otro. Pero lo peculiar va a ser la logística común que los aúne. En esto la neoescolástica se distancia de Aristóteles.

2. En Aristóteles, la virtud pertenece al ámbito de la *práxis*. Es más, es *práxis* por excelencia, o, lo que es lo mismo, acción como fin en sí misma. Es decir, está orientada hacia un fin (*télos*), que en el contexto de la virtuosidad, de la virtud como actividad (*enérgeia*), se constituye, por lo mismo, en su propio principio (*arché*). Desde esta perspectiva hay que entender la idea aristotélica de la virtud como *próthesis*, en el sentido de prospección o representación anti-

cipada del fin (*télos*) como principio (*arché*). Lo que viene a ser lo mismo que decir que en tanto fin en sí misma es representación (*próthesis*) de la felicidad (*eudaimonía*), entendida ésta como armonía máxima de lo pasional y lo racional, es decir, de lo que en sentido estricto es su fin último, lo moralmente bello (*tò kalón*). Esto es quizá más explícito en *Magna Moralia* que en la *Ética a Nicómaco*. Y quizá por ello tenga algo de espúreo. En la neoescolástica es lo que vendría a ser la virtuosidad de la *felicitas*, en tanto imagen de la *beatitudo*. El problema, con todo, en Aristóteles, es el de si el conocimiento de lo virtuoso lleva por sí mismo a la práctica de la virtuosidad. En principio, para Aristóteles, la ciencia política —cuyo objetivo es lo virtuoso, si bien no como ideal, sino como lo bueno y bello actual, es decir, para nosotros— habría de tener la doble virtud de ser, a la vez, conocimiento de la virtud y virtuosidad; o, lo que es lo mismo, saber de sí misma como disposición (*héxis*) y como actividad (*enérgeia*). Ya que sólo así la ciencia de la virtud, en tanto ciencia de lo práctico, cumpliría con el requisito específico —intrínseco a la virtuosidad— de ser a la vez conocimiento y virtud en acto; o, lo que es lo mismo, entendimiento práctico y virtud intelectual, y, en suma, por ello mismo, toda ella virtuosidad moral, prudencia (*phrónesis*). Pero el hecho es que para Aristóteles una tal doble virtualidad —y virtuosidad— de la ciencia política —o, lo que es lo mismo, de la prudencia— dista de estar clara. Por lo que tiene que limitarse a afirmar que sólo la misma práctica —la virtud en acto— y no conocimiento alguno, puede decidir sobre la virtuosidad misma como realización o no de la felicidad actual. Este será, en la neoescolástica, el tema de la *prudentia* en tanto encarnación de la virtuosidad —racional y política— o, lo que viene a ser lo mismo, de la *recta ratio*.

El problema, en Aristóteles, reside, en buena parte, en mantener la separación, al parecer insalvable, entre entendimiento teórico y práctico, entre sabiduría y prudencia, basada en una diferenciación última, irreductible, de sus respectivos objetos. El primero —que es la sabiduría— es captación de los principios universales, es decir, de lo que no varía, constituyéndose así por encima del práctico, a la vez que como una suma de ciencia (*epistéme*) e inteligencia (*noûs*). Para Aristóteles el conocimiento de los principios universales es el conocimiento consumado por excelencia. El segundo —que es la prudencia— es, por el contrario, más bien conocimiento de los particulares, y, por ello, de lo que varía, es decir, conocimiento de los

medios, conocimiento práctico. Por ello mismo, para Aristóteles, éste, contra toda apariencia, no puede considerarse en modo alguno como imponiéndose —ni cognitiva, ni políticamente— a aquél. La neoescolástica, sin embargo, en uno de sus giros filosóficos más peculiares, rompe con esta diferenciación, o, más específicamente, con esta jerarquía, y equipara cognitivamente ambos tipos de conocimiento —el teórico y el práctico. Y ello sobre la base de que ambos son disposiciones, o hábitos, y de que, por igual, encuentran —como, por lo demás, el mismo Aristóteles afirma— en la percepción (*aísthesis*), en lo sensorial, sus respectivos objetos. La propensión natural al conocer de que habla Aristóteles al inicio de su *Metafísica* se sitúa así, para los neoescolásticos, a la par con la propensión natural al bien. Estas son las dos inclinaciones sobre las que bascula la actividad del hombre como ser racional y social. Y en este punto es donde —quizá de modo más evidente— De Soto fuerza los planteamientos de santo Tomás, que —como Aristóteles— mantiene una jerarquía entre lo especulativo y lo práctico, más acorde, por lo demás, con la estructura gótica de lo natural y lo sobrenatural, que con la representatividad barroca horizontal de lo sensible y lo suprasensible. De ahí que su problema fundamental sea el de cómo acceder de la luz natural a la sobrenatural, que, aunque se posee de modo menos perfecto que aquélla, constituye su fin. Mientras que, para Aristóteles, la sabiduría es una virtud intelectual, pero estrictamente contemplativa, determinante de todo entendimiento teórico, y por encima del práctico.

Ahora bien, en la neoescolástica el problema, como hemos visto, no es lo sobrenatural, que es lo formal, sino lo natural, que es lo material. Y es en este segundo contexto en el que hay que situar y entender la equiparación cognitiva entre teoría y práctica, que es el problema de la relación entre razón y sentidos, o, lo que es lo mismo, entre lo suprasensible y lo sensible de la imaginería. Será Francisco Suárez (1548-1617) quien consagrará teoréticamente en sus *Metaphysicarum disputationum* (1597) esta circunscripción del problema al afirmar que la metafísica es un discurso natural que no tiene a Dios como objeto *in se*, sino sólo en tanto se manifiesta *ex creaturis* a través de la luz natural del intelecto humano. Y en este contexto de lo natural como reflejo o imaginería de lo sobrenatural la evidencia de la verdad es la misma *de speculativis* que *de practicis*. Igual de patente es —dice De Soto— el principio teórico de que

el todo es mayor que las partes, que el práctico de que no quieras para los demás lo que no quieras para ti. Ambos son intrínsecos a la luz natural de la razón, y ambos por igual manifiestos. En cierta manera, la razón, en tanto luz natural, habría que entenderla como una suerte de *ratio signata* siguiendo el dicho del salmo: *Signatum est super nos lumen vultus tui domine.* Y que, por lo tanto, en cuanto tal, es, por igual, *veritatem intuenda* que *forma agendi*; es decir, virtud intelectual en su doble versión, contemplativa y práctica, y, por ello, también moral. Entre ambas hay sin duda una diferencia fundamental en lo que se refiere a sus respectivos objetos. Pero atemperada ya por la virtualidad intrínseca de ambas como estructura disposicional o inclinación natural. Ya que ambas virtudes son por igual naturales porque natural es *quod conveniens naturali inclinationi*. Lo que, a la postre, significa que lo virtuoso —intelectual o práctico— no es otra cosa que consistencia con la *recta ratio*. Esta va a ser la clave de la relación entre luz natural y moral natural, que en neoescolástica son los èjes operativos de la disposición natural a la felicidad; la primera, en tanto conducente *in verum*, la segunda *in bonum*. Y fundidas ambas en el *unum* ontológico del *ens prout ens*. *Unum*, *verum*, *bonum* —como dice Suárez— pasan a constituirse en las *passiones* generales del ente real, en el que se involucran como hábitos o disposiciones las actividades intelectual y práctica, no menos que la apetitiva. Este es también el esquema de partida del *Cursus Conimbricensis.*[8]

El *Cursus* reproduce la división aristotélica de las virtudes en intelectuales y morales; subdividiendo igualmente las primeras en contemplativas y prácticas. Las contemplativas son: *intellectus, scientia* y *sapientia*; las prácticas: *synderesis, prudentia* y *ars*. El acento neoescolástico en la sistematización contribuye a distanciarla de la comprensión original aristotélica. Aquí se subraya, ante todo, el carácter de lo virtuoso como hábito —*perfecte dispositio ad operandum*— en tanto lo común a todas las virtudes, así como se les presupone un impulso apetitivo —*naturalem*, *sensitivum*, *intellectivum*— que las constituye en sus respectivas propensiones. Y todo ello basado en la equiparación cognitiva entre lo especulativo y lo práctico, que *ex parte subjecti* —dice Suárez— no se entiende como una diferencia en cuanto a las facultades propiamente tales, *sed quoad munera*. Gozando, por otro lado, *ex parte objecti* de la interpenetrabilidad que rige las pasiones del ente como *unum*, *verum*,

bonum. La inclinación a conocer no es así más que una apetencia *boni*, que es también *veri*; aun cuando sólo sea, o mejor, precisamente, por tratarse del *bonum* metafísico. *Intellectus* viene, en suma, definido como el hábito de asentir firme y evidentemente *primis principiis*; scientia como el de asentir firme y evidentemente *necessariis conclusionibus*; y *sapientia* como el de asentir *conclusionibus necessariis per primas et supremas causas*. Las virtudes prácticas, por su parte, se constituyen, inmanentemente, a partir de la *prudentia* en tanto *recta ratio agibilium*. Teniendo, por un lado, como base la *synderesis*, en tanto hábito a asentir *primis et communissimis principiis moralibus*, y, por otro, *ars*, en tanto *recta ratio factibilium*. Viniendo a ser esto último la *poíesis* aristotélica, pero integrada como momento extrínseco en lo que será la *práxis* suareciana, distinta al respecto de la *práxis* aristotélica; ya que, en aquélla, lo *práctico* pasa a distinguirse de la *poíesis* más bien como un punto de vista, según se vea la acción como fin en sí misma, o como medio para un fin.

Lo que se observa aquí es un nuevo tipo de relación —y diferenciación— entre lo especulativo y lo práctico. Por una parte la *recta ratio* emerge como una suerte de principio regulativo, intrínseco no sólo a las virtudes prácticas, sino también a las especulativas. Al fin y al cabo, la definición de lo virtuoso como adecuación de la propensión a su objeto hace de lo especulativo una virtud en tanto adecuación del intelecto a la cosa conocida; con lo que es igualmente propio hablar de la rectitud del intelecto en lo especulativo, como de la de la voluntad en lo práctico. Suárez lo formulará más explícita y radicalmente. Pero el *Cursus* establece, también, una curiosa diferenciación entre las virtudes intelectuales y las morales —las que se apoyan en los apetitos— que repercute en la existente entre las intelectuales —contemplativas y prácticas— preparando, en cierta manera, la naturaleza de la síntesis y de la *práxis* suarecianas. Las virtudes intelectuales, en efecto, dice el *Cursus* no están conectadas necesariamente entre sí, ya que dependen fundamentalmente de sus respectivos objetos. Prima en su virtuosidad la conveniencia al objeto. Las morales, sin embargo, determinadas básicamente por una rectitud inmanente, se constituyen como *recta ratio*; que aquí no es ya otra cosa que la *prudentia*, que es la virtud de las virtudes por lo mismo que es *virtutem regula*. Prima formalmente la rectitud. Suárez dirá que aquéllas, las especulativas, responden a un hábito *ex-*

tensivum, mientras que las prácticas responden a uno *intensivum*. Luego veremos qué significa esto. Pero la cuestión es que *prudentia* es una virtud intelectual. Lo que significa que una tal diferenciación entre lo intelectual y lo moral induce una diferenciación entre lo especulativo y lo práctico; lo que, en cierta manera, implica una doble noción de verdad, práctica y especulativa, o, también *operabile* y *non operabile*, como dirá Suárez. Esta se mide por la conformidad del intelecto *ad rem cognitam*; aquella por la adecuación de la razón *ad appetitum rectum*. La naturaleza de la especulativa es extrínseca, la de la práctica inmanente. Lo que a efectos prácticos contiene ya una inversión de la jerarquía aristotélica de partida que sitúa lo especulativo como más noble que lo práctico, por el hecho de versar aquél sobre principios, y éste sobre particulares. Y, ello —afirma el *Cursus*— porque la dependencia de lo especulativo respecto del objeto hace que *nullus habitus speculativus sit absolute verus*, salvo que verse *circa objectum necessarium*; mientras que la verdad práctica, aun cuando tiende a un objeto contingente es verdadera *si recto appetitui adæquetur*. En este sentido es ésta, por principio, conformidad al objeto, es decir, *secundum se et ex sua natura*; mientras que aquélla, en cuanto contemplativa (*theoretiké*) —como observa ya Aristóteles— depende, de forma más fundamental que la anterior, de la percepción (*aísthesis*). Lo práctico adquiere, así, en la neoescolástica una suerte de preeminencia ontológica y operativa respecto de lo contemplativo, ya que aúna, en cierta manera, las características aristotélicas de *praktikós* y *pragmatikós*. Con lo que rescata a la *prudentia* del carácter meramente subsidiario y administrativo (*kýrios*), al que Aristóteles la recluía, al ponerla al servicio del control de las pasiones y del ocio necesario a la práctica señorial (*despótes*) de la sabiduría (*sophía*). Actividad aquella a la que, Aristóteles, en este contexto, se refiere como *poíesis*, tratándose como parece de una actividad más bien extrínseca.

El ser —el ente real— en tanto *imago dei* no es objeto de la contemplación, sino de la representación, y, por ello, en sí mismo, tanto en lo intelectual como en lo moral, *práxis*. Esta es la clave del subrepticio pragmatismo —o, por decirlo en términos de Ch. S. Peirce, pragmaticismo—[9] que se encuentra en la base del iusnaturalismo neoescolástico. Ya que de lo que se trata no es sólo de desarrollar un normativismo moral, sino también de la razón, por lo mismo que tampoco hay sólo verdades teóricas o especulativas, sino prácticas.

Verum et bonum, por decirlo parafraseando a Vico, *convertuntur*. Por lo mismo que, en expresión del mismo Suárez, *verum* y *bonum*, respectivamente, *cum ente convertatur*. Entre el ente y sus pasiones hay una relación de equiparación y reciprocidad (*æquiparari et reciprocari*); lo que no es más que un corolario de la definición de Suárez del objeto de la metafísica, doblemente redundante, como *ens in quantum ens reale*. Ahora bien, en esta relación de equiparación y reciprocidad entre ente y realidad el ser como ser real —como vamos a ver enseguida— no es otra cosa que *ræpresentatio*. El problema en la neoescolástica barroca es el de la reconstrucción del ente real como imaginería; o, al revés, la fundamentación de la imaginería —conjuntamente lo suprasensible y lo sensible— como ente real. La razón es que la imaginería lo es respecto de un modelo —*imago dei*— en sí mismo inalcanzable. Lo que significa que la *repræsentatio*, en lugar de ser *próthesis* de la *aísthesis*, representación de la contemplación, o, mejor, representación como contemplación —como es el caso en Aristóteles— se invierte aquí en *aísthesis* de la *próthesis*, en contemplación de la representación, o, mejor, de lo representado en sí mismo en cuanto tal, que es lo que viene a ser el ente en cuanto real de la definición suareciana. La idea aristotélica de virtud —en tanto *próthesis* o representación del fin (*télos*) como principio (*arché*)— queda hipostasiada aquí en *práxis* del medio (*pròs tò télos*) en cuanto tal. Lo que estrictamente es una paradoja en términos aristotélicos. Pero es la definición de *práxis* suareciana en la que el medio a la vez que fin en sí mismo queda referido, más que al fin, a su realidad objetiva, ontológica. La naturaleza de la *imago dei*, que en santo Tomás, por su parte, es *participatio* —fundamentado así el discurso natural, y la *ratio*, como *derivatio*— se invierte, en Suárez, en ontología de la *repræsentatio*, bajo la logística práctica y pragmática —*praktikós* y *pragmatós*— de la *prudentia* y la *recta ratio*. De hecho, en la neoescolástica barroca, el problema, más que el del ser, es el de la realidad en cuanto tal, o, lo que es lo mismo, como hemos visto, el de la construcción representativa de la realidad como ente, como ontología. Este es el sentido de lo que, en Suárez, constituye su esquema argumentativo y retórico fundamental, el de que la realidad del ente no es la que es por derivar de Dios, sino que, al revés, deriva de Dios porque es la que es, es decir, *secundum se ... ac si a se esset*. Una suerte de *como si* que viene a ser expresión de la idea de *ræpresentatio* como ontología, como auto-

rreferencia mutua entre racionalidad y sensitividad, entre suprasensibilidad y sensibilidad. Lo representado en cuanto tal constituye, así, el todo de la realidad óntica, en el sentido de una imaginería sin imagen y de una representación sin representado.

Verum y *bonum* son anteriores a lo verdadero y a lo bueno en la medida en que son sus supuestos ontológicos. *Veritas* y *bonitas* no son así más —ni menos— que las respectivas conformidades al *verum* y *bonum* en tanto *passiones entis*. O, lo que es lo mismo, en términos suarecianos, connotaciones a estas en tanto aptitudes (*aptitudines*) ontológicas, la de lo sabible (*scibilis*) y lo apetecible (*appetibilis*). Es decir, no conformidades formales ni materiales, sino representativas, en el sentido de no responder más que al *verum* y *bonum* del ente real. La verdad y bondad son ontológicas, objetuales; están, para Suárez, ahí, aun antes de conocerse y apetecerse. El trasfondo apologético de esta posición es que la idea de verdad formal reduce la verdad sólo a lo que se entiende. Lo que plantea problemas a la idea de conocimiento de lo sobrenatural. Pero, también, en general, a la intelección de la vida no-intelectiva, emocional y social, y en este sentido suprasensible. En este sentido es una respuesta filosófica a la problemática barroca de que la realidad no procede por las características formales de la razón mental, y de que la racionalidad de la razón, por su parte, más bien sigue la logística de la realidad de las cosas. De alguna manera, pues, la superioridad de la razón práctica. Lo que Vico expresó también, de manera clásica y gráfica, en el aforismo: *homo non intelligendo fit omnia*. La teoría suareciana de la representación es, pues, una teoría de la razón, o, mejor, de la racionalidad de la razón. Lo que significa una teoría de la racionalidad como concebibilidad, o representatibilidad, en la que se funden tanto la sabibilidad (*scibilitas*) de lo verdadero como la apetitividad (*appetibilitas*) de lo bueno; lo que etimológicamente remite a lo mismo, a la inmediatez e intercambiabilidad representativa entre *verum* y *bonum*, entre suprasensibilidad y sensibilidad. Las bases de la racionalidad no residen en la razón mental como tal, sino en las de la realidad como racionalidad y apetitibilidad; es decir, de alguna manera, *in actu signato*.

Ahora bien, si, para Suárez, las virtudes son hábitos, las verdades son relaciones de conformidad o conveniencia. E igual que hay virtudes especulativas y prácticas, también hay verdades de ambos tipos. Y ello simplemente porque conformidad y hábito de alguna

manera se implican. La cuestión reside en cómo Suárez entiende esta relación de conformidad —de lo verdadero y de lo bueno— respecto de lo sabible y apetecible como aptitudes del ente. Es lo que constituye la lógica de la inclinación y de la conversión, claves de la *ræpresentatio*. La conformidad, en tanto criterio de verdad del conocimiento, no es, para Suárez, ni la conformidad *formal* del juicio con la cosa juzgada, ni la *material* del ser real de la cosa con su ser objetivo en el intelecto. Esto último, de alguna manera, es una conformidad de representación, pero en la que el objeto conocido no tiene otro ser objetivo que el que posee en sí *in repræsentando*. La denominación de verdad deriva aquí del objeto real, pero de forma meramente extrínseca. De hecho —dice Suárez, criticando el existencialismo, más que el realismo, de Durando— en este caso se trata más bien de una identidad que de una conformidad. La relación de conformidad exige una cierta distancia entre los términos, a la vez que una concomitancia. Y, en todo caso, se ha de respetar el presupuesto ontológico de partida de que la verdad, como la bondad, es la del objeto real; pero entendido esto, lo real, *secundum esse*, no en su existencia. Suárez, no hay que olvidarlo, es un realista, que distingue claramente entre la realidad y la existencia. Este es el meollo de la *ræpresentatio*. Pues lo que hace, de alguna manera, es desplazar sutilmente el problema de la verdad —que no es sólo el de la verdad, sino también el de la bondad, ni sólo el del conocimiento, sino también el de la práctica— al de la *conformitas* como tal, para centrarse en ella como la clave de las relaciones entre el ente y sus pasiones.

La verdad, dice, consiste *in conformitate immediata inter repræsentationem imaginis et rem ipsam repræsentatam*. Los dos términos de la verdad —conocimiento y objeto— aparecen aquí fundidos en una relación de representación —*in ratione repræsentantis et repræsentati*. Esto significa que, éste, el objeto representado, es conforme *sibi in esse reali*, y que, aquél, lo representante, expresa formalmente conformidad inmediata *cum re repræsentata secundum se*. La conformidad es entre la imagen *como* imagen y la cosa, pero no entre la cosa *en* su imagen —*in esse repræsentativo*— con la cosa en sí misma. Ya que en este caso no se trataría de *ræpresentatio* en sentido estricto —sino, de nuevo, de alguna manera, de una identidad. Suárez intenta evitar que la *conformitas* de la *ræpresentatio* pueda interpretarse bien desde la *iconicidad*, bien desde la *hæcceitas* de los signos— por decirlo en términos de Peirce. Si bien a duras penas

puede evitar su carácter redundante, si como parece el conocimiento verdadero no hace más que seguir a la verdad real. De ahí que Suárez se centre en teorizar una cierta diferencia específica, *quasi-formalis*, en la que consistiría la *conformitas* en cuanto tal. A este respecto, hace hincapié en la *conformitas* entendida como *immediata*. La relación de conformidad queda diseccionada en dos tendencias contrapuestas y convergentes, tal como se expresaba en la definición anterior. Sólo que ahora pasa a entenderse explícitamente como relación de inclinación recíproca. Por un lado, lo representante es *repræsentatio intentionalis*. Abarcando esto, tanto la percepción de la cosa *sicut in se es*, como la *concomitantia* con el objeto terminal de la relación. A la vez, que por otro, la inclinación presupone también *aptitudo* por parte del objeto real, en el sentido de inducir la *ræpresentatio* como *veram sui æstimationem*. La relación de representación, como conformidad entre representante y representado, surge así de la confluencia y reforzamiento mutuo de ambas inclinaciones recíprocas. Lo que dicho escuetamente es *habitudo* al objeto concomitante, por parte del intelecto, y *aptitudo* a ser estimado, por parte del objeto real.

Ahora bien, lo cierto es que, para Suárez, nada real se añade con ello —con el conocimiento verdadero— a lo que ya es el objeto real en sí mismo, a su verdad real. Simplemente, ocurre que en lo representante, en cuanto verdadero, el objeto pasa a comportarse tal como se comporta en sí mismo. Lo que parece ponerse de relieve, pues, una vez más, no es otra cosa que la redundante naturaleza del ente real como conformidad o reciprocidad; o, lo que es lo mismo, su modo de realidad entitativa como mera *passio entis*. Pero, con ello, se vislumbra la razón de este rizo ontológico. Ya que *passio* no es otra cosa que la producción de la forma —*seu formalis termini actionis*— como recibida en un sujeto. La conformidad esconde una relación de acción y pasión. Este es el punto en el que la redundancia desvela la clave de su diferencia cuasiformal, en el mismo sentido en que el objeto real se presenta *sub habitudine vel quasi habitudine ad aliud*. Es decir, la relación mutua de alteridad pasa a ser la clave interna de la *conformitas* de la *ræpresentatio*. Y, ello, en un sentido específico, en el de que el conocimiento, más que la verdad del objeto, que no es más que *passio*, lo que pone de manifiesto es su *perfectio*, y ello precisamente en cuanto representante en su conformidad intrínseca al objeto, como representación del

mismo. La realidad del ente tiene como lugar así en la representación, en tanto esta es la perfectibilidad misma del ente en cuanto real. *Perfectio*, ésta, a distinguir de la *perfectio* redundante, que es la que se corresponde con la bondad absoluta del ente; aquella que todo ente tiene por ser lo que es, y que Suárez llama bondad esencial, en la que sin más se realiza la conversión entre *verum* y *bonum*. Ahora bien, en la diferenciación entre una *perfectio* y otra —de alguna manera, entre una absoluta y otra relativa— es donde se fundamenta la disimetría y jerarquía última que Suárez establece entre lo teórico y lo práctico, y, por tanto, indirectamente, entre *verum* y *bonum*. Ya que *perfectio* —la de la representación— se postula en relación al bien y su apetibilidad, y sólo derivadamente de la verdad y su sabibilidad. Es decir, no como conversión entre *verum* y *bonum*, que sólo se da en la bondad absoluta, y en cierta manera del ente absoluto, sino como relación más bien de su entidad representativa en cuanto tal, y, por tanto, en aquello en que son convertibles o derivables sus respectivas *habitudines* y *aptitudines*, sabibilidad y apetibilidad, saber y sabor.

3. El problema de la bondad se plantea, en principio, en términos similares a los de la verdad. Si lo verdadero se refiere al entendimiento, lo bueno se refiere al apetito. La relación de lo uno a lo otro la denomina *convenientia*. La bondad surge como una relación de conveniencia entre el bien y el apetito. La *convenientia* es *appetibilitas*. Como ocurre con la verdad entitativa, también bondad es anterior a apetecible. Es decir, lo bueno no es bueno porque es apetecible, sino, al revés, es apetecible porque es bueno. La bondad, por tanto, así vista —como lo verdadero— no añade nada nuevo a lo bueno entitativo; salvo la relación de *convenientia*. Ahora bien, esto, estrictamente, es sólo cierto de la bondad esencial o absoluta, que, como acabamos de ver, no expresa más que la *perfectio* propia de cada cosa. Lo que el objeto es, sin relación a nada, salvo a sí mismo. Mientras que la *ræpresentatio* es intrínsecamente alteridad, relación a otro. Ahora bien, esto es especialmente característico de la bondad. Ya que la relación de *convenientia* de lo bueno expresa el ser estrictamente bondad para otro u otros, *bonum alterius*. En la neoescolástica, como en Aristóteles, el problema específico del bien es el de ser bien para nosotros, y, por ello, para otros. Esta es en términos suarecianos su *adæquata ac præcipua ratio*.

Ahora bien, esta es también la razón de que *convenientia* como perfección de la cosa exprese, para Suárez, *perfectio accidentalis* —a distinguir de *perfectio* de lo bueno absoluto, que en realidad es *perfectio* sólo analógicamente. Ya que *perfectio*, estrictamente, hace referencia a la cosa como bien para otro. Lo que, para Suárez, no entraña relativización alguna de lo bueno, sino sólo que la cosa tiene como ser suyo substancial o *simpliciter* el ser-buena-relativamente (*secundum quid*). La cosa misma (*res ipsa*) pasa aquí a primer plano de la *convenientia*. En esto la neoescolástica sigue la idea de santo Tomás de que en lo apetitivo la relación es *ad ipsas res*. Al contrario de en lo cognoscitivo, donde la cosa está *secundum intentionem rei*. De ahí que Suárez afirme, que *bonum* —el esencial— no incluye *conformitatem ad appetitum*; a diferencia de *verum* que sí encierra una cierta *conformitatem ad intellectum*. Sino que *bonitas* se encuentra *in objecto appetitus*, es decir, en la cosa misma, como la razón formal de ser apetecido. La cuestión aquí latente es la naturaleza de la situación resultante del pecado, tal como la hemos visto expuesta por De Soto. El trastocamiento no está en lo apetitivo como tal, y, por tanto, en la cosa, sino sólo en relación a la razón. Y en este contexto hay que entender la afirmación de Suárez, de que ni todo bien, ni todo ente, es perfecto, aunque sea bueno. Es por ello que *perfectio* —que incluye referencia a la razón y a los hábitos— se constituye en el nudo gordiano de *convenientia* en tanto expresión del *bonum* y connotación de su propia *appetibilitas*. Es *perfectio* lo que se connota precisamente de la cosa como capacidad o conveniencia de ésta *ad alterum*, o como *bonum alteri*. Ahora bien, esto es tanto más claro, dice Suárez, cuanto *perfectio* sea distinta de la *ipsa res*; la que precisamente denominamos buena a partir de la tal perfección. Suárez, de alguna manera, en este contexto tiene como trasfondo la distinción entre virtud y naturaleza humana, cuya relación, a causa de la caída, es lo que se trata precisamente de recomponer. *Perfectio* propiamente tal es, pues, sólo la accidental. Es la perfección de la virtud misma, dice Suárez, en cuanto se distingue claramente de la cosa, a la que por lo demás conviene; a la vez que connota tal virtuosidad como capacidad de la cosa misma o de la naturaleza humana. El problema del *bonum* como *passio entis* se ha trasladado al de la virtuosidad y su perfectibilidad. Todo el problema de la teoría suareciana de la representación no es otro que el de hacer de la necesidad virtud. A ello apunta la perfectibilidad.

Consecuente con esa idea de bien como la *ipsa res* es la articulación de *bonum* en *honestum, utile* e *iucundum* o *delectabile. Bonum* viene específicamente definido en este contexto como *homini conviniens.* La explicación que hace el *Cursus* de este esquema triádico es concisa y gráfica. *Bonum* es *honestum,* como apetecido en cuanto *in re per se; utile,* como apetecido en cuanto *ad medium*; y *delectatibile,* como apetecido en cuanto *terminat motum.* La relación de conveniencia y connotación sigue evidentemente el esquema medio/fin, a la vez que la jerarquía de perfección y virtuosidad entre bondades. La *perfectio accidentalis* aparece con bastante precisión aquí, por lo mismo que la distinción —más que diferencia— entre virtud y cosa es clara. Está clara la cosa misma y lo está la virtuosidad correspondiente, la capacidad y la connotación. El hábito aquí, si cabe, realza la diferencia. Hábito es lo intermediario entre lo uno y lo otro, entre la virtud y la cosa en tanto apetitibilidad; o, también, como lo define explícitamente Suárez, entre potencia y acto, entre acción y pasión. Ahora bien, en el paso de una bondad a otra se da como un desarrollo de la virtuosidad; a la vez, como supuesto, del hábito. Es la perfectibilidad. El hábito se desarrolla por los actos, y perfecciona a la potencia; lo que significa, consiguientemente, el perfeccionamiento de la virtud misma, o de la virtuosidad, la perfectibilidad como tal. Hábito y virtud están aquí íntimamente unidos en la perfectibilidad. Ahora bien, por la naturaleza del hábito, y, en suma, de la perfectibilidad, distingue Suárez las virtudes prácticas respecto de las contemplativas; o, lo que viene a ser casi lo mismo, las de la voluntad respecto de las del entendimiento.

La voluntad es la facultad apetitiva que determina las virtudes morales; si bien, de hecho, cae ya dentro de las virtudes prácticas, dado que son éstas las que le suministran los principios por los que regula la volición. El entendimiento, por su parte, es el eje de las virtudes intelectuales, en cuanto contemplativas. El esquema de partida es el aristotélico. Lo que Suárez va a plantear es la distinción entre un tipo y otro de virtuosidad en función de la diferencia en la perfectibilidad de los respectivos hábitos, en la voluntad y en el entendimiento. Suárez distingue al respecto entre hábito *intensivum* y hábito *extensivum.* El primero es *ex parte subjecti*; el segundo, en orden *ad objecta.* En el primer caso el desarrollo de la virtuosidad, la perfectibilidad, es *in intensione*; en el segundo per *augmentum extensivum.* Esto significa que en la voluntad el hábito es uno y el

mismo, al margen de los objetos, sean éstos el fin o los medios; mientras que en el entendimiento el hábito es extensivo porque su perfectibilidad es una y distinta para cada acto cognoscitivo, según sean distintos sus objetos. Es distinto el acto de conocer la verdad de las premisas al acto de conocer la verdad de las conclusiones. Luego la perfectibilidad es algo extensivo, no intensivo.[10] En el paso de una virtuosidad a otra, en la jerarquía de las bondades, sin embargo, hay un tránsito de intensidad; lo que, ciertamente, comporta de modo automático una ampliación extensiva a los actos a los que se aplica. Pero el hábito sigue siendo el mismo. La intensidad implica un aumento de la virtualidad. Y, ello, su perfectibilidad. La razón está en la diferencia, ya observada, entre la práctica, como fin en sí misma, y lo contemplativo, como captación de objetos. Lo que domina en la voluntad no es la materialidad de los actos a los que se aplica, sino la forma; por lo que ésta varía sólo en la intensidad de la inclinación de la voluntad, en lo que venga perfeccionada por el hábito. La voluntad, al intensificarse el hábito, crece en su virtualidad como una suerte de consumación íntima de aquél, dice Suárez, aumentando cuantitativamente su aplicabilidad. Tales actos, en efecto, poseen una diversidad cuasimaterial; pero en lo esencial quedan constituidos por aquella virtualidad, que es la *perfectio*, en una cierta conexión necesaria. En el entendimiento, por el contrario, la identidad en la conformidad entre la forma y el objeto es tal que de hecho su perfección, como dice Suárez, es su misma consumación en el acto cognoscitivo. De ahí que la aplicación a otro objeto exija un aumento extensivo del hábito. Se tratarán de actos de la misma facultad, el entendimiento, pero distintos realmente entre sí, porque distinta es su percepción. Este es el límite del conocimiento como tal, respecto de la voluntad, del entendimiento contemplativo respecto del práctico, y parece ser también el de la *repræsentatio*, en la medida en que, tal como hemos visto antes, parece apoyarse más, en principio, en lo cognoscible que en lo apetecible.

En suma, en el entendimiento es distinto *habitus principiorum* y *habitus conclusionum*; en la voluntad, sin embargo, es el mismo *habitus ad finem et media*. Pero lo significativo es que tal diferencia la establece Suárez en contraposición explícita a Aristóteles, que afirma que los fines en lo moral equivalen a los principios en conocimiento. Para Suárez no sólo hay una equiparación entre lo teórico y lo práctico en cuanto a la captación de los respectivos primeros

principios, sino que al final la primacía, al menos honorífica que se concede de partida a lo contemplativo, parece traspasarse a lo práctico. Y es ello lo que alterará, a la postre, las relaciones entre lo uno y lo otro, y, específicamente, la logística de la *ræpresentatio*. La diferencia establecida entre los dos tipos de hábitos no significa que ambos constituyan dos *clusters* sin relación alguna entre ellos. Los hábitos, al fin y al cabo, son la base de perfección de las virtudes, y las virtudes, del tipo que sean, del entendimiento o de la voluntad, responden a la definición general como disposición *ad perfectam operationem naturae illius consentaneam*. Lo que para la virtud intelectual consiste *in attingenda veritate*, y para la voluntad *in attingenda honestate*. Lo que, a la postre, supone reconocer una suerte de virtud *in commune et simpliciter* que no es otra cosa que el hábito indefectible de alcanzar el *bonum simpliciter potentiae rationalis*. Ahora bien, todo aquello que de alguna manera es *ratio boni* está dirigido *ad motum vel actionem*. Este es el caso, pues, también, de esta potencia racional superior, de la que lo intelectual y volitivo, dice Suárez, son sólo una subdivisión. El entendimiento está integrado así en la *práxis*, porque sus actos, como los de la voluntad, vienen reglados también por otro acto racional superior que hace las veces de principio. Ahora bien, tal acto superior *non est speculativus omnino*. Y ello, simplemente, porque no es sólo *propter se ipsum*, sino que, de alguna manera, está ordenado intrínsecamente a dirigir a otros. Pero, es más, tampoco es *propter solam cognitionem veritatis*, sino que estrictamente está incardinado a dirigir a este respecto a otras facultades. Todo hábito, por tanto, es principio cognitivo y apetitivo *aliquo modo rationalis*. Lo que hace que el entendimiento pueda ser tanto especulativo como práctico, y, el volitivo, especulativo *y* práctico. Es decir, con la sola diferencia entre ambos de que mientras éste versa sobre lo *operabile, modo operabili*, aquél, el intelecto, versa sobre lo especulativo *ut speculabili*, consista esto *in operabili, sive non*. No hay, pues, una distinción real entre lo especulativo y lo práctico, al menos *ex parte subjecti*. Sino que el principio cognitivo es en todo caso el mismo *quoad vim intelligendi*. Esta potencia racional superior es lo que da un giro a la teoría de la *ræpresentatio*.

En cierta manera una tal potencia racional se acerca bastante a lo que Suárez llama *ratio rationata*; ya que ésta, en cuanto tal, encierra un hábito superior, que es el que está ordenado a dirigir certe-

ramente tanto a la verdad como a la honestidad. En Suárez, en todo caso, una tal potencia racional no puede ser en ningún caso instancia superior alguna, ya que, estrictamente hablando, ello nos situaría en una articulación jerárquica ampliable *ad infinitum*, lo que, para él, es contrario a toda razonabilidad, y, por tanto, a la misma *ratio rationata*. Por el contrario, la correlación, por él establecida, entre razón —bien como verdad, bien como honestidad— y hábito, lo que pone de relieve es la naturaleza de aquella potencia racional superior como racionalidad, como racionalidad de la razón; por lo que viene a ser como la razón y el hábito mismo de la perfectibilidad, en orden tanto a la contemplación como a la acción, en lo teórico y en lo práctico. Lo que concuerda, por otro lado, con la problemática del hombre caído, regenerado en lo formal, pero necesitado de perfeccionarse en lo material. En este contexto, aquella potencia racional viene a ser la forma de la racionalidad en que se fundamenta la *ratio rationata*, a la vez, como *ratio y habitus*, en el mismo sentido de la apetencia de la materia por la forma, y de ésta por la materia. Aquella potencia racional es pues el principio mismo intrínseco de perfectibilidad como hábito de la razón y razón del hábito. Y, a este respecto, es la dinámica misma de la *ræpresentatio*: el renovado interpretante del representamen —en terminología de Peirce. La *ratio rationata* constituye así la dinámica de perfectibilidad en la reconstrucción representativa de la verdad y la bondad sobre la base del desarrollo de la virtuosidad de los hábitos. Que si bien tiene lugar como a través de dos vías, la del entendimiento y la de la voluntad, con todo constituyen sólo dos momentos de la perfección accidental, subordinados a la perfectibilidad como racionalidad misma de la razón. La ontología dura inicial de la verdad y la bondad como entidades reales parece dar paso a la realidad ontológica de la *ræpresentatio* en la que la bondad y la verdad, lo intelectivo y lo moral, son dos momentos en la perfectibilidad general de los hábitos.

Los hábitos constituyen, de alguna manera, una suerte de topología de la *perfectio* actual. Las cualidades elementales a partir de las cuales la *ratio rationata* recompone la imaginería de la perfectibilidad, de la racionalidad de la razón. Este es el sentido de la peculiar casuística moral —y metodológica— que caracteriza todo un discurso, como el neoescolástico, impregnado, a la vez, como paradójicamente, tal como hemos visto, de una suerte de panracionalismo. Los hábitos, en tanto cualidades últimas, determinan la

búsqueda obsesiva del caso como una puesta en relieve, en la forma mínima de lo particular, de su cuasiforma, a manera de *replica* del hábito o hábitos. Acorde, ello, por lo demás, con la búsqueda de la topología de las formas en y por la sensibilidad misma, que caracteriza al barroco. De ahí que, éste, hasta cierto punto, pueda interpretarse en el sentido de una suerte de *ratio rationata*, en tanto reflexión práctica de deconstrucción y reconstrucción de la racionalidad de la razón como *replicatio* de sus sensibilidades básicas. En esto hay una marcada influencia de la tradición retórica reavivada fuertemente en este siglo. Pero aquí lo bueno ya no es sólo a la vez lo verdadero, sino lo bello. Un aspecto este que se encuentra, en buena parte, detrás de la *sciencia nuova* de Vico entendida como poética. Mientras que, en la neoescolástica, al amparo de una recepción estrictamente moral y política de Aristóteles, se circunscribe estrictamente a lo bueno (*agathós*), con exclusión de lo bello (*kalós*), que quedaría, aparentemente, en el ámbito del arte, subordinado como *poíesis* a lo práctico. Aun cuando, en Aristóteles, el objetivo de la virtud, es, por igual, lo bueno y lo bello; hasta el punto de denominar éste *kalokagathía* a la virtud perfecta, y *kaloskagathós* al hombre perfecto. Pero ello es también razón de por qué, en la neoescolástica, la *ratio rationata* acaba por necesitar identificarse, como veremos enseguida, con la *recta ratio*, que es la misma *prudentia*. Lo que viene a ser consecuente con la comprensión de la *práxis* y la perfectibilidad de los hábitos en sentido *político*. En los términos el esquema es aristotélico; en su significación teórica, como vemos, poco tiene ya que ver. La *ræpresentatio* es la *práxis* que subsume por igual sujetos y objetos, razón y naturaleza, en un mismo proceso de perfectibilidad de *habitudines* y *aptitudines*. Es aquí, a este nivel del problema, que se inserta la problemática del iusnaturalismo. Histórica y teóricamente más acorde con la tradición ciceroniana, pero que la neoescolástica, al contrario de los llamados iusnaturalistas, prefiere retrotraer a Aristóteles. El tema del *ius naturale* neoescolástico viene a ser el resumen y la culminación de la *práxis* suareciana como ontología de la *ræpresentatio*.

4. Formalmente se plantea, ya, así, en Francisco de Vitoria (¿1486?-1546) al definir *ius naturale* como el que es *per se et ex se* (*De Iustitia. Commentarios a la «Secunda secundae» de santo Tomás*), distanciándose acto seguido de la tradición de los jurisconsul-

tos romanos. Tanto en el sentido ontológico de *ius* —que, para Vitoria, no deriva de *iustitia*, sino, al revés, *iustitia* de *ius*— ya que es éste *objectum iustitiae* como en lo que respecta a *naturale* que, referido a *ius*, no pueda interpretarse como *quod natura omnia animalia docuit*, sino, estrictamente, como *quod naturaliter potest sciri ab homine*. El derecho natural no procede, así, de acto alguno de la voluntad humana, sino que se encuentra en la naturaleza misma de las cosas, pudiendo ser captado por la específica naturaleza racional de la luz de la razón. Lo que surge de la voluntad o pacto alguno es *ius positivum*. El derecho natural está en la naturaleza humana *per se et ex se*. Suárez, por su parte, afirma igualmente que la ley no se sigue de *status* alguno de la naturaleza, *sed ex ipsa natura secundum se*. Lo que significa —y a ello apuntan tanto Vitoria como Suárez— que el derecho natural —y, en sentido estricto, sus preceptos— es aquél común a la naturaleza humana, antes y después de la caída (*De Legibus*). Vitoria se vale de ello en su *Relectio de Indis*. Aunque curiosamente para defender, a la postre, desde un principio de derecho natural, enunciado con la impronta retórica del primer versículo del Génesis (*A principio orbis (cum omnia essent comunia) licebat unicuique in quamcunque regionem vellet, intendere et peregrinari*) el ejercicio de otro (*sine detrimento civium peregrini comercia exerceant*) que, en la práctica, es restrictivo de aquél, y, en la teoría, contradictorio. Ya que el segundo, siendo *iuris gentium*, viene a restringir, de alguna manera, el anterior, *iuris naturali*. Parecidamente a como Grocio, a instancias de la Cia. Holandesa de las Indias Orientales, reivindicaría *De Iure Praeda* al amparo de *De Mare liberum*. Si bien el principio teológico es la reafirmación del hecho de que, tras el pecado, la relación entre lo sensitivo y la razón, entre la voluntad y el entendimiento, es la misma que antes de él, simplemente debilitada. Es decir, no alterada en lo que a la naturaleza en sí es, sino sólo trastocada en lo que a su relación a la razón, a su razonabilidad, respecta. De ahí que el problema del derecho natural se plantee, de hecho, como el de su reconocimiento. Desde esta perspectiva, Vitoria lo define como aquello *quod lumine naturali per se notum est esse iustum ab omnibus et conformi rationi rectae*. Es la evidencia y la rectitud propia de lo que serán los principios universales del entendimiento práctico de Suárez. Evidencia en su captación y conformidad a la *recta ratio* de ellos y de lo que se deduce de ellos.

Vitoria recaba en esto la autoridad de santo Tomás, para quien *ius naturale*, estrictamente es lo que se sigue *secundum rationem naturalem*, como conclusiones *ex principiis*. Ahora bien, santo Tomás al circunscribir el derecho natural a la racionalidad de la razón, siguiendo el modelo de la silogística, lo delimita y contrapone, a la vez, al derecho natural *secundum se*, por el que se define genéricamente la naturaleza de todos los animales, y no sólo la de los hombres. Distanciándose, pues, de la famosa definición de los jurisconsultos romanos. Derecho natural es aquí, pues, algo estrictamente ligado a la actividad de la razón como tal. Y, ello, en el sentido, dice santo Tomás, de que el *ius naturale* está contenido, primero, *in lege aeterna*, y, secundariamente, *in naturali iudicatorio rationis humanae*. Vitoria, por el contrario, mantiene implícitamente la dimensión ontológica del *ius per se*, en el sentido de considerarlo como intrínsecamente *necessarium*; a la vez que, por lo mismo, la tal necesariedad *habet gradus ... secundum qualitatem materiae*. La necesariedad lógica misma subyace a la cosa —como la bondad, en Suárez. Algo, esto, en lo que santo Tomás no entra, ni en él cabe. *Ius*, en santo Tomás es, en efecto, *ipsam rem iustam*; y, en este sentido, *ius* viene a ser lo mismo que *iustum*, que es *aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*. *Ius* lo deriva santo Tomás de *iustari*, entendido como *æqualitas ad alterum*. Y distinguiendo *ius* de *lex*, que sería *aliqualis ratio iuris*. Con ello se distancia de Aristóteles, para quien lo justo (*díkaion*) es, a la vez, lo legal (*nómimon*) y lo equitativo (*íson*). Es decir, para santo Tomás, *ius* es *objectum iustitiae*, pero en cuanto término lógico de la acción de ésta. No en sentido, por tanto, ontológico, sino en tanto en cuanto se dice que algo es *iustum* por ser *rectum secundum regulam rationis*. Lo que no es exactamente la *recta ratio* neoescolástica. Vitoria —como Suárez— se aferra, sin embargo, a la letra de Cicerón, haciendo propia su definición de *ius naturale* como *vis quedam innata*. Pero entendida, de forma radical, en contraposición a toda tradición y a toda operación, intelectual o práctica, situándola a un nivel ontológico, sin embargo, que no es el sociológico al que alude Cicerón. Algo que veremos más adelante al tratar de los iusnaturalistas. Lo que distingue el *ius* de los neoescolásticos del de santo Tomás es la experiencia de la crisis de la razón en la que se asienta el barroco; en el fondo una subrepticia experiencia copernicana en un sentido radical.

Ius naturale o *naturae*, tal como lo entiende Suárez, en tanto *vis*, es aquello a lo que *ipsa natura immediate inclinat*. Esta naturaleza, en efecto, es naturaleza racional; por lo que *lex naturae* —como contradistinta formalmente a *ius*— será *ipsa rationalis natura*, en tanto expresión de conformidad o disconformidad a la misma. Ahora bien, esto no significa que los principios *iuris naturae*, en tanto *leges naturae*, sean producto del intelecto o, de alguna manera, *iudicio rationis*, ni siquiera *habitus*; aunque pueda expresarse así, dice Vitoria, *non quia sit habitus, sed quia habitu tenetur*. Este es el caso de la *synderesis*, en tanto hábito o virtud de la mente *quæ nos inclinat ad assentiendum principiis practicis*. No, la ley natural, en efecto, en cuanto tal, es anterior a todo ello, encontrándose —como dice Suárez— en la *natura ipsa rationalis*. Lo que no quita que tenga la apariencia de un cierto juicio racional; ya que, como dice De Soto, por su parte, *lex naturalis* no es otra cosa que *rationis dictamen, quæ per modum habitus inest* (*De Iustitia et Iure*). Pero lo cierto es que, al margen de la naturaleza discursiva, o no, del *dictamen rationis*, su razón de constituirse en *lex naturae* deriva del hecho anterior de ser manifestación de su evidencia, proveniente ésta *lumine naturali*, que es por la que se captan los primeros principios *iuris naturae*. Es más, a este respecto, *lex naturale* no es otra cosa que la misma *lumen naturale*, ya que es en ésta que la ley natural se fundamenta en tanto *participatio* de la *lex æterna*. Por ello se dice, al respecto, que la ley natural está grabada en el corazón del hombre. *Iudicium rationis*, por el contrario, no es más que *rationem applicantis vel ostendentis tale objectum*. Es decir, la luz natural, para la neoescolástica, constituye en sí y por sí el principio de promulgación y publicidad de la ley natural. Es más, estrictamente es, de alguna manera, el *per se* y *secundum se* de la naturaleza racional misma. Lo cual es suficiente para que, al margen de la intervención o no de todo discurso —tal como dice Suárez— su dictamen, en tanto *dictamen rationis*, bien como obligación bien como prohibición, se manifieste en su conexión intrínseca *et cum obiecto et cum natura*. En este sentido puede afirmarse, por decirlo en el contexto de la problemática anterior, que la luz natural es la transparencia de la naturaleza en su racionalidad representativa.

De ahí —dice Suárez— que, en cuanto anterior a todo juicio de razón, no sólo *ræpresentat* conformidad o disconformidad entre el objeto y la naturaleza racional, sino que es *signum* de la voluntad

divina y, en este sentido, obligación o prohibición, conformidad o disconformidad. Con lo cual, en tanto representativa, encierra en sí misma la doble dimensión de razonabilidad y vinculatoriedad, intelecto o prudencia y voluntad, propia de la *recta ratio*. La relación entre *ius*, *lumen* y *lex* no es, pues, la de la razón, sino la de la *ratio naturalis* como *ræpresentatio*. O, más exactamente, la racionalidad misma de la razón en tanto base de la *recta ratio*. De ahí que De Soto afirmara que el hombre tiende por naturaleza *ad bonum moraliter*, que es lo *honestum*, a la vez que por la luz natural tiende *ad naturalem veritatem intuenda*. *Verum* y *bonum*, en efecto, *convertuntur*. Lo que, en este contexto, no es más que afirmar que la luz natural, en tanto *ratio* y *signum*, es base de la *recta ratio* como perfeccionamiento y realización de la *ræpresentatio*. Es lo que, de otra manera, expresa también Suárez al referirse al *iudicium rectae rationis* como *sufficiens signum* de la voluntad divina. Lo que significa la doble dimensión de intelecto y volición de la *recta ratio*, y la doble fuerza de razonabilidad e impulso de *ius naturae*, en el sentido de que la *lex naturae* —como dice Suárez, en una de sus más significativas afirmaciones— no obliga más por ser *participatio* de esta razón divina de lo que obligaría *secundum se spectata ac si a se esset*. Lo que es tanto como decir que no obliga más por ser *participatio* de lo que obliga, de hecho, en tanto *ræpresentatio* —en contraposición a la *derivatio* tomista.

El *ius naturae* concentra en sí la quintaesencia de la virtud, de la virtuosidad y, por tanto, de las características del entendimiento práctico. *Iustitia*, aquí, como en Aristóteles, es la máxima de las virtudes. La justicia como virtud por excelencia es, para Aristóteles, la justicia respecto de los demás (*tò díkaion tò pròs éteron*) que es la justicia política (*politikòn díkaion*). En ella se aúnan de forma perfecta la legalidad y la equidad. Y, ello, no respecto de uno mismo, sino respecto de los demás. Lo cual significa, por ello mismo, que las acciones virtuosas vienen a coincidir con la legalidad. Que es lo que, a la postre, conduce a la felicidad de la comunidad política (*politikè koinonía*). La neoescolástica, una vez más, replanteará este esquema aristotélico en su propio contexto, en este caso en el del *ius naturae*. Aristóteles, sin duda, distingue entre una justicia natural (*physikón*) y otra convencional o legal (*nomikón*). Pero, para él, resulta difícil distinguir entre ambas, porque, de alguna manera, una y otra, de hecho, se presentan históricamente de forma cambiante. De

ahí que Aristóteles no se preocupe tanto por los preceptos de derecho natural como tales, sino que se centre en la observación de las formas remediativas de la justicia: bien los jueces, bien los criterios de reciprocidad, o de equidad. Y, ello, por la razón práctica, no sólo de que el hombre justo pueda dejar de actuar justamente, sino porque es más fácil que sea el justo, más que otros, el que caiga en la injusticia. Lo que puede interpretarse también como una proposición teórica, o metateórica, en tanto correctiva no ya de la tipología ideal del hombre justo, sino de su misma idealidad. Para Aristóteles, sólo en el caso de la forma óptima (*he aristé*) de gobierno se podría decir que impera la justicia natural. Esto, de alguna manera, es lo que viene a teorizar la neoescolástica, al hacer del *ius naturae* forma de gobierno. O, más específicamente, racionalidad de la representatividad política como *recta ratio*.

El *Cursus* define *iustitia* como la virtud príncipe en razón del sujeto y el objeto. Respecto a lo primero, por cuanto restablece la racionalidad de los apetitos en la voluntad; respecto a lo segundo, por cuanto mediante la igualdad, se dirige al bien de los demás. *Iustitia* es *iustum et rectum*. Ahora bien, a diferencia de Aristóteles, la virtud no se trata aquí como algo estrictamente, o prioritariamente, individual; sino como relación en sí misma política, en el sentido aristotélico del término —que tampoco equivale *sólo* a lo social o comunitario, en el sentido moderno de los términos. En cierta manera, es lo que ocurre ya en el *status iustitiae originalis*, en el que se presume un desarrollo perfecto de las virtudes. Si nos atenemos a lo que nos dice Vitoria, el estado original, de inocencia, que es el de la ley natural actuando sin trabas, poco tiene que ver con el rousseauniano estado de igualdad y acracia, sino que es una organización perfecta, con un cuerpo o edificio regido por una *potestas directiva, et gubernativa* (*Relectio De Potestate Ecclesiae*), aun cuando no entendida como *coerciva, aut coactiva*. Y, ello, tanto en el orden espiritual como en el civil (*Relectio De Potestate Civilis*). La situación es ahora distinta por cuanto, tras el distorsionamiento por el pecado, el problema central de la virtud o virtuosidad como perfectividad se encuentra trastocado. Pero en lo esencial la situación es la misma, en lo que al imperio de la ley natural se refiere y a su vinculación al ejercicio de una tal *potestas*. Es decir, antes como ahora, el hecho de que la ley sea la naturaleza racional misma, no significa que la moralidad se mida desde la razón misma de los individuos. Pues la racio-

nalidad de la naturaleza es la relación de representatividad en la que se insertan todos, gobernantes y gobernados. La racionalidad de la razón se ha hecho contradictoria con la razón misma, con la razón individual. Algo que sería insólito en santo Tomás, para quien el único problema de la razón son las trabas al raciocinio que pudieran provenir de las condiciones privadas de cada uno. Pero la razón como tal era ptolemaica, el centro de cada uno. La razón barroca, por el contrario, dígase lo que se diga, es consecuentemente copernicana. Y de ahí el hecho de que la naturaleza de la *recta ratio* y la *prudentia* no puedan ser, estrictamente, patrimonio de la virtuosidad privada sino la incardinación de ésta en la realidad representativa, algo público, de lo que forma parte el Príncipe como manifestación máxima de la razón práctica. Todo el desarrollo del concepto de virtud, tal como hemos visto aquí, no es otra cosa que el desarrollo y perfeccionamiento de la virtuosidad representativa, en la que naturaleza y razón, voluntad e intelecto, se funden conjuntamente en un proscenio de connotaciones y hábitos, de conformaciones e impulsos, bajo la guía conjunta, pública, de la *recta ratio* y la *prudentia.* No es casual que el espacio —el teatro y el jardín— haya sido el máximo exponente cultural de esta época.

La representación, que es ahora representación política, tiene lugar, como dice De Soto, bajo la guía del Príncipe. En éste se refleja el Legislador eterno que constituye, así, la inmediatez máxima a la luz natural, en tanto conjuntamente intelecto y voluntad, ley e imperio. Ley se entiende ya aquí, en un sentido más preciso político, como aquella *rationis ordinatio et præceptio in comune bonum* promulgada por aquel que administra la república. La ley es así razón y bondad. Pero, además de esto, y, en cierta manera, por encima de esto, la ley *es quae cuncta in suos debitos fines ordinat, disponit ac promovet.* Y a este respecto, en tanto ordenamiento de todo hacia sus fines, el Príncipe viene a encarnar lo propio de la virtuosidad como tal, el entendimiento práctico en sí mismo; tal como es entendido por los neoescolásticos, como intrínseca relación de subordinación política —no dominical— de la voluntad respecto del entendimiento. El Príncipe es pues el ordenamiento representativo en sus ejes directivos fundamentales; lo que incluye la *recta ratio* y la *prudentia,* que es lo propio, a su vez, del imperio del entendimiento práctico sobre el especulativo —la virtuosidad intrínseca a la representatividad misma— ya que al especulativo sólo le corresponde

—dice De Soto— *discurrere et iudicare*. El imperio encarnado por el Príncipe es principio práctico que encierra en sí mismo, como reflejo inmediato de la luz natural, mandato e imperio, es decir, ley y volición, conocimiento y apetitibilidad de la ley. De hecho es así —dice Vitoria, por su parte— porque el Príncipe representa la ley natural, cuya *potestas*, en tanto manifestación de la luz de la razón, no deriva de la república —al contrario de lo que ocurre con la *autoritas*, que puede emanar del pueblo. De ahí que el Príncipe, en lo que respecta estrictamente al entendimiento práctico, no representa a los individuos o súbditos, sino que estos se *representan* en el Príncipe. La relación de representación, así entendida, no es más que la de perfectibilidad de los hábitos, y de la propia virtuosidad, en función de la *recta ratio* y la *prudentia* en los fines representados por el Príncipe. Toda la actividad virtuosa no está más que orientada a generar esta relación de representación de los propios hábitos, y, en cuanto tal, de la propia razón individual —que participa también, sin duda, de la luz de la razón— como la propia aptitud y habitud hacia la *recta ratio* reflejada y expresada por el Príncipe. Este es el principio práctico de la perfectibilidad. Y este es el núcleo, en clave política, de la representación suareciana. Que es también su culminación práctica —y, a la vez, teórica.

Es aquí donde se resuelve el círculo vicioso de la moralidad como deliberación y voluntariedad. En Aristóteles el planteamiento individual del esquema de la acción como relación medio/fin no plantea excesivas dificultades a la hora de exponer que lo voluntario (*ekoúsios*) se da cuando hay deliberación (*bouleutón*) y elección previa (*proaíresis*); que es lo que permite decidir sobre los medios. Dentro del contexto de la neoescolástica barroca la cuestión es algo más complicada. Porque todo el esquema de la bondad y verdad ontológica parecen no dejar excesivo margen a la voluntad como voluntariedad, o todo lo más sólo un cierto papel de comparsa. Para Suárez, por ejemplo, el conocimiento previo es necesario para que un acto moral se realice voluntariamente. Pero la voluntariedad es, a su vez, necesaria para que el acto sea humano, y, por tanto, susceptible de cualificación moral. Pero si es así hay como una necesariedad por parte del conocimiento; y al revés, si se considera que es la voluntad, ya que entonces es producto de un ciego impulso de la apetitividad. La razón y los apetitos están siempre en conflicto a la hora de explicar el libre albedrío. Pero la imaginería del Prín-

cipe expuesta por De Soto nos devuelve a la idea suareciana de representación. El Príncipe encarna el *dictamen rationis practicae*. Ahora bien, este dictamen tiene la naturaleza de la representación, es decir, la virtualidad de suscitar la perfectibilidad de las inclinaciones y las pasiones, de las representaciones mentales y los hábitos. El problema de la moralidad no puede abordarse, ni juzgarse aquí, por tanto, desde la perspectiva del esquema aristotélico de la acción como relación medio/fin. El problema es radicalmente otro, simplemente porque la razón individual no funciona en cuanto tal como *recta ratio*. El problema moral del que se trata aquí es el del desarrollo de la virtuosidad propia, pero entendida en el sentido de la perfectibilidad de los propios hábitos de acuerdo a la *ræpresentatio* —pública— de los fines; que, por lo demás, no vienen establecidos por la propia razón, sino por la fuerza e impulso de la racionalidad natural como *ius naturae*. Lo que viene a ser lo mismo que decir como perfeccionamiento de la propia razón práctica en tanto representativa de la representatividad de la comunidad política.

En esta concepción de lo moral está la clave de la comprensión de la casuística neoescolástica, donde el objetivo no es desvelar la voluntariedad en el origen oculto —privado— del acto, sino la particularización del hábito, su topología, con vistas a integrarlo en la *recta ratio* de la representación general. Pero también, a la vez, como forma de proceder a la reconstrucción de la racionalidad de esta representación. Ya que, a la postre, de lo que se trata es de la reconstrucción de una imaginería debilitada y descompuesta en sus relaciones internas de significación y articulación entre lo sensible y lo suprasensible, entre lo privado y lo público. El problema no es el perdón, la absolución del mal —lo que es imposible, entre otras cosas, porque para la neoescolástica no parece que esté muy claro que exista a nivel individual, ya que el pecado de Adán es de efectos genéricos— sino la ordenación del hábito en el ordenamiento representativo, la adecuación de lo sensible a lo suprasensible, y viceversa. De ahí que la respuesta —el perdón— sea un acto básicamente litúrgico, y, a este respecto, público. Lo que más que ser irracional es más bien consecuencia de las consecuencias de la racionalidad de la razón.

De lo que la neoescolástica barroca parte, más o menos subrepticiamente, es de la idea de que la racionalidad de la razón no se identifica con la apodíctica lógica, sino que hay que entenderla a

partir de la topología que rige la realidad práctica. De ahí que Suárez diga, de alguna manera, que con la organización silogística de la razón el entendimiento especulativo imita al práctico. La racionalidad de la razón no hay que ir a buscarla ni en la naturaleza, ni en la razón, sino en el fundido de suprasensibilidad y sensibilidad que constituye la ontología de la representación. No hay ni sólo razón, ni sólo naturaleza, ni sólo sujetos, ni sólo objetos —algo esto que queda para el Medievo— sino sólo una presentación de objetualidades, en la que lo que se es se es por reflejo de alguna otra cosa, por re-presentación: la sensibilidad como suprasensibilidad, y viceversa. La acción como pasión, y la pasión como acción. Como dice Suárez, en la ya citada definición de virtuosidad intensiva, el ser como íntima consumación. El problema de la neoescolástica es el de fundamentar este ordenamiento representativo. Pero los iusnaturalistas nos van a proporcionar otra versión de los mismos hechos.

II. IUSNATURALISTAS

Étienne Chauvin define el *ius naturale* como «el que se deriva de la sola razón, es decir, que no difiere de la razón misma, al igual que las conclusiones, por lo mismo, no difieren de los principios de los que se deducen: así el derecho natural es, aun cuando Dios desde ahora decidiese que dejase de ser». Chauvin —hugonote, sustituto de Pierre Bayle en la cátedra de Rotterdam, y editor en el exilio del *Nouveau Journal des Savans*— da esta definición de derecho natural en su *Lexicon Philosophicum* (1692), que viene a representar como la alternativa lexicográfica cartesiana en un panorama filosófico conceptual dominado por la neoescolástica, tanto romana como reformada. Dicha definición resume el sentido de la problemática iusnaturalista, planteada por Hugo Grocio en su obra *De iure belli ac pacis* (1625), tal como la recoge la tradición del racionalismo cartesiano, en la que como un fatal destino vendrá a subsumirse. A ello colaborará también, desde otra perspectiva, la crítica de Giambattista Vico, que aun asumiendo la problemática de Grocio —al que califica de *iurisconsultus generis humani*, tomándolo así como modelo de la jurisprudencia universal, base de su *Scienza Nuova* (1725)— no deja de dirigir una continua crítica a lo que, en su opinión, es el racionalismo común a cartesianos, *novatores*

(Hobbes) y iusnaturalistas (Grocio, Pufendorf y Seldeno). Y todo ello desde la perspectiva teórica de un derecho eterno, ordenado por la providencia, que emerge como reflejo, reencarnado en la cultura de los pueblos —modelo éste de pensamiento barroco.

Las posiciones de los iusnaturalistas, sin embargo, son complejas, y, desde luego, poco afines a los planteamientos del cartesianismo, del que son contemporáneos. Es más, de Hugo Grocio a Christian Thomasius, pasando por Samuel Pufendorf, el distanciamiento crítico frente al racionalismo cartesiano se hace creciente y explícito. Lo que lleva a los iusnaturalistas, como paradójicamente, a posiciones subrepticias y parcialmente afines a las de los que, por entonces, son realmente sus adversarios teóricos e ideológicos, los neoescolásticos, tanto católicos como protestantes. Los iusnaturalistas criticaban reiteradamente la entonces considerada como farragosa sutilidad lógica derivada de la decadente escolástica nominalista del siglo XV. Historiadores de la filosofía como Morhofius en su famoso *PolyHistor* (1747) y Brucker en su *Historia critica philosophiae* (1766), muy cercanos ambos a las posiciones iusnaturalistas, son unos críticos acérrimos de esta metodología neoescolástica, basada aparentemente en confundirlo todo a base de un mecanismo de sutilidades y distinciones lógicas hasta el infinito. Pero los iusnaturalistas del siglo XVII parecen estar marcados por las simplificaciones en exceso de una serie de contraposiciones que, de alguna manera, han sido la razón de habérseles relegado a un cierto olvido de hecho. Han sido, sin duda, un mojón incuestionable en la tradición del pensamiento ético, político y jurídico, pero con el que apenas se reconocen relaciones de continuidad, salvo las de la mera ejemplaridad histórica. De ahí que su interés se haya mantenido a nivel de especialistas y eruditos, pero sin que hayan realmente sido objeto de una recepción teórica más o menos amplia y general. De hecho, aún parece ser posible el desarrollar una historia del derecho natural y la moral sin prácticamente mencionarlos;[11] y, en todo caso, los importantes trabajos de Otto von Gierke, de Leo Strauss, o de Ernst Bloch, no parecen, tampoco, haber tenido el efecto apetecido al respecto.[12]

Se valora en los iusnaturalistas lo que tienen de precedente de los movimientos políticos del setecientos, y se critica en las sutilidades neoescolásticas lo que tenían de apoyo al papado. Pero, de hecho, ni se observa que los iusnaturalistas proponen una teoría de la

sociedad, no sólo como organización política, sino, ante todo, como una sociedad de objetos, y esto crecientemente de Grocio a Thomasius, ni se percata lo que les hace confluir en muchos puntos con la neoescolástica barroca: la crítica de que las sutilidades de la neoescolástica no son más que el manierismo en la filosofía, y que, por consiguiente —como en el arte— hay que considerarlas desde tal perspectiva, como parte de la dialéctica de la modernidad. Hay, pues, más puntos en común entre los iusnaturalistas y la neoescolástica, aun cuando ello no reste lo más mínimo fuerza a la confrontación ideológica y teórica. Pero ayuda a resituarlos. Las imitaciones en la consideración teórica de este importante y complejísimo siglo han estado determinadas, pues, por el hecho omnímodo de las revoluciones políticas del setecientos, desde las que el seiscientos se ha observado sólo en lo que haya podido tener de relevante a este respecto. La ética, en este sentido, ha estado como absorbida por la política. Y, sin embargo, cabe el considerarla con mucha más propiedad entonces desde la perspectiva de la estética, desde el mundo de los objetos —clave y crisis, al fin y al cabo, de la modernidad. Este es un aspecto al que el iusnaturalismo contribuye de forma sorprendente desde el punto de vista teórico.

I

Hugo Grocio publica su obra *De iure belli ac pacis* en 1625 —una década antes del *Discurso del método* de Descartes, una obra esta celebrada universalmente como inauguración de un nuevo planteamiento en la teoretización de las ciencias morales y sociales, y base de la organización interna y externa de las sociedades. A partir de este momento proliferan los comentarios, y cualquier reflexión ética, jurídica o política, pasa por una toma de posición respecto de dicha obra. Los iusnaturalistas, con Grocio a la cabeza, no crean, como es obvio, el concepto de *ius naturae* —que se remonta como poco al *nomòs díkalos* de los estoicos— sino que, más bien, al igual que les ocurre a los romanos, se valen del mismo para teorizar el nuevo *fas* que impulsa la dinámica de las nacientes sociedades modernas. Lo peculiar de los iusnaturalistas no es, por tanto, el concepto propiamente tal de derecho natural —ni de ley natural— sino el postular a partir del mismo, por vez primera, la posibilidad de un

conocimiento de la sociedad como ciencia de lo moral. El derecho natural pasaría a ser expresión, así, tanto de una nueva fundamentación metodológica del conocimiento de la sociedad, como de la naturaleza de los contenidos primordiales de ésta. La tradición racionalista de Grocio, sin embargo, recapitula este proyecto centrándolo en la definición de derecho natural como expresión de la razón silogística de la mente en tanto *recta ratio*, base ésta, a su vez, de un comportamiento humano autónomo respecto de toda la tradición de la ley positiva divina. Lo que vendría a expresarse en su famoso *etiamsi daremus non esse Deus*, que la definición de Chauvin reproduce *ad litteram*. Si bien ello ha significado, ante todo, restringir el proyecto iusnaturalista de Grocio a la privacidad del *cogito*, justo en las antípodas de los intereses teóricos de éste.

Grocio antecede a Descartes; y, en lo que aquí respecta, metodológicamente, en términos más radicales que éste. Al igual que en Descartes, para Grocio, en efecto, el problema es el de los *principios*, en tanto expresión de una autonomía legal del orden natural —del derecho natural en éste, y de las leyes de la razón en aquél. Y expresada por ambos, por igual, elípticamente, mediante el adversativo *etiamsi*; mostrando así la autonomía de aquellos principios con independencia operativa de los mismos respecto de Dios, a quien, ambos, reconocen como su autor. Hay, sin embargo, ya aquí una diferencia entre ambos autores; ya que, en Descartes, ni como hipótesis, estrictamente, cabe el prescindir de la realidad de Dios; algo que le sitúa, así, en la tradición del *etiamsi* de los escolásticos medievales, para quienes una tal adversativa servía, más bien, para poner de relieve, no una contraposición, sino la relación de creador a creatura, en el sentido, al menos, de una suerte de *natura naturans*. De ahí el ocasionalismo del cartesianismo de Malebranche. Y, de hecho, como veremos, Pufendorf, y a su manera también Thomasius, lo recuperarán en este sentido, como crítica directa a lo que consideran, en Grocio, un proceder *por hipótesis* inadecuado al tema. Grocio, sin embargo, utiliza el *etiamsi* más radicalmente, si cabe, como acentuación retórica de una paradoja en la postulación *actual* de las relaciones entre creador y creatura, a la vez que, metodológicamente, como expresión de la necesidad de un procedimiento nuevo en el desvelamiento del objeto del *ius naturae*, y de su específica naturaleza societal. Un proceder que, en carta a un amigo, califica de *thétikos*, entendido como proceder desde la positividad, y

contrapuesto, precisamente, al uso de la *hypóthesis* como arbitrariedad. Para Grocio se trata, precisamente, de establecer así la universal racionalidad del comportamiento humano, entendida no en el sentido de la ley eterna, sino *in omne tempus omnique loco*, es decir, bajo las coordenadas de lo concreto.[13] Algo que los escolásticos —tal como nos lo testimonia Glocenius en su *Lexicon Philosophicum* (1613), enciclopedia del estado de la lexicografía escolástica hasta la época— situaban en el ámbito del *ius positivum constans* (*thései*), que, además de la ley escrita, incluía el *ius naturae* en su doble variedad de *ius rationis* y *ius ratiotinationes*. Una distinción que encontramos más tarde en Rachel, un genial seguidor de Grocio, que inaugura decididamente la tradición del positivismo jurídico. Descartes, por el contrario, con su más o menos explícito *etiamsi*, no rebasa lo que define como *ethicam quandam ad tempus*: su famosa *moral provisional*. En las antípodas de lo pretendido por Grocio.

La identificación del iusnaturalismo con la racionalidad del método demostrativo —tal como, por ejemplo, lo presenta Brucker en su ya mencionada *Historia critica*— era, ya entonces, ambivalente. Aunque sólo fuese porque lo eran en aquella época muchos de los términos metodológicos, que se encontraban sometidos a cambios y corrimientos semánticos. Esto —como veremos, después, en Pufendorf— afectaba al mismo término *demonstrativus*, del que, por lo demás, Grocio no parece hacer uso perspicuo alguno. Pero para entender la significación y alcance del *etiamsi Deus non esse* de Grocio hay que tener en cuenta el uso, por él, de esta adversativa al menos en otras dos ocasiones. Ante todo, en la definición de la naturaleza humana como contenido del derecho natural; en el sentido de que aquella —la naturaleza humana— *etiamsi re nulla indigeremus* ('aunque de nada necesitásemos') «nos inclinaría a apetecer la sociedad mutua». Y, en segundo lugar —reforzando lo anterior— al afirmar que *etiamsi ... nulla spectaretur utilitas* ('aunque no esperásemos utilidad alguna') «es sabiduría, y no estupidez, dejarse llevar por lo que, por nuestra naturaleza, nos sentimos compelidos». En realidad, pues, Grocio se vale, aquí, a todas luces, de una tal adversativa para plasmar una argumentación que no procede por abstracción —*abstractio praecisiva*, como dirían los neoescolásticos— sino, todo lo más, por *abstractio negativa* —una operación segunda de la mente— con vistas a alcanzar lo concreto —*quod conjuctum est cum*

alio, como lo define Alsted en su *Encyclopaedia* (1630), compendio de la neoescolástica barroca que no es *cognoscere*, sino *sapere* —una categoría muy típicamente barroca. El objeto de la argumentación grociana es, por tanto, desvelar lo universal de la racionalidad en lo concreto del *appetitus societatis*. La categoría de *appetitus* es clave en los iusnaturalistas. En Grocio —ateniéndonos al *Lexicon* de Glocenius— se asemejaría al griego *állos*, en el sentido de apetito natural como *impulsus* anterior a la voluntad humana; mientras que, en Thomasius, como veremos, es más bien *cupiditas*, *hormé*, vinculada estrechamente a la actividad de la voluntad. *Appetitus societatis* es, pues, la *socialitas* misma, una realidad con entidad propia, al margen de las carencias y las utilidades que forman parte de la organización social. Un *ens moralis*, como dirá Pufendorf, pero no por ello menos real. Lo natural —identificado con lo social— no puede entenderse, así, ni a partir de las necesidades, ni de la utilidad. Grocio, ciertamente, en esto como en otras cosas, sigue muy de cerca a Cicerón.

Lo natural propiamente tal —el estado natural— es lo social. Es lo *común* de la persona, como dice Cicerón en *De officiis*. Es donde los impulsos están, por definición, sujetos a la razón, son *recta ratio*. De ahí que el *apetito social* constituya la racionalidad —y naturalidad— de los apetitos. Grocio se distancia de la *virtus* (*areté*) aristotélica —un punto, éste, común a todos los iusnaturalistas— por lo que tiene de casuística e individual; ya que ésta, en todo caso, tanto como criterio de comportamiento como de juicio acaba siempre por manifestar su subordinación a la *recta ratio*, como instancia superior. De ahí que no sirva a un intento de fundamentación exacta (*katà lógon*) de la moral, que es el objetivo de Grocio. Distinto, al respecto, es también el caso del *decorum* ciceroniano. Para Cicerón *decorum* y *honestum* se dan la mano. Lo que es propio, decoroso, es honesto, moralmente bueno; y viceversa, lo que es honesto es decoroso. El decoro, y con ello la moral, pasan a situarse, así, en el ámbito de lo público. El decoro define el comportamiento abierto, el de lo que se dice y hace, pero también en lo que respecta a la actitud y movimiento del cuerpo mismo. De ahí que, para Cicerón, el resultado de todo ello sea la «hermosura», el «tacto» y el «gusto». Virtudes de alguna manera públicas. Lo que propiamente pertenece al orden de las necesidades o afecciones, lo voluptuoso o propio de los instintos, procede *modo occulte* relegado, de alguna manera, a lo

privado. De ahí los mecanismos de disimulo y ocultación que generan, empezando —como dice Cicerón— por sus mismos nombres, por el *labelling*, como diríamos hoy. Lo privado viene a constituirse, así, como el ámbito no de la inmoralidad sino de la obscenidad. Y ahí reside la superioridad del hombre respecto a los animales. No en estar dotados de un alma superior, sino en la racionalidad como decoro y honestidad, en suma, tal como se plasma en la *ratio inveniendi officii*; es decir, en el método de establecer los deberes. Los que, estrictamente, vienen a definir lo público como moral.

De ahí el distanciamiento de Grocio respecto del *ius naturae* romano —*quod natura omnia animalia docuit*— tal como viene expresado clásicamente en esta definición de Ulpiano. Grocio, en la línea de Cicerón, considera al hombre ciertamente como un animal, si bien eximio, y por ello radicalmente distinto de los demás animales, en la medida misma en que distingue el *appetitus societatis*, de aquél, de la *affectio societatis* que rige a éstos. Lo que, en Cicerón, viene a ser la *voluptas* e *impetus* de los animales frente al *discere* y *cogitare* del hombre. Pero Grocio potencia los planteamientos ciceronianos al centrarse metodológicamente en la circunscripción *a priori* de este ámbito de lo público en tanto constitutivo de la base motivacional del hombre. La noción de *appetitus* de Grocio ha dado lugar a algunas polémicas un tanto estériles, debido al hecho de haberlo circunscrito a la esfera de lo instintivo y puramente afectivo. Cualquier enciclopedia de la época, como acabamos de ver, testifica una gran variedad de significados. Cicerón, por su parte, habla tanto de *appetitus rationis* como de *appetitus voluptatis*. Y es evidente que Grocio lo utiliza en un contexto en el que claramente queda referido al ordenamiento de la sociedad, en clave de racionalidad de la misma. Es decir, «no de una comunidad cualquiera, sino tranquila y ordenada, de acuerdo a la medida (*modus*) de su intelecto, con los que son de su género». El *appetitus societatis* de Grocio reproduce las caracteríticas del *appetitus rationis* de Cicerón y es, en este sentido, *ius rationis*. Su objetivo, como en Cicerón, es el de aplacar toda *perturbatio*, con vistas a alcanzar la *tranquillitas* y, correlativamente, *constantia* y *moderatio*. Es el apetito sometido ya a la razón, y por tanto, como pretende Cicerón, dentro ya de un orden; es decir, *ad finem et modum*. Abandonado a sí mismo es el *appetitus voluptatis*, que no sólo desordena las mentes sino también los cuerpos. La mente tiene, así, dos dimensiones, dice Cicerón, la encarnada

por el apetito y la encarnada por la razón. Aquella es el impulso, ésta la que juzga. Por ley natural aquélla está destinada a obedecer a ésta, a la razón. Y esto, precisamente, es ya el *appetitus societatis*; es decir, el impulso racional que liga a los hombres. No en balde, Grocio, en las sucesivas ediciones de su *De iure belli ac pacis* —y, a todas luces, con objeto de aclarar dicho término frente a las polémicas suscitadas por el mismo— lo sitúa en línea de continuidad con la *oikeíosis* (socialidad) estoica, que viene a expresar el sentimiento general de afinidad entre los hombres; pero no como producto de un instinto o hábito sino de la razón, no en el plano, por tanto, de la *phýsis* sino del *lógos* y, en consecuencia, en la tradición del *hómoion/homoío, similia similibus* de los presocráticos, teoretizado por Empédocles.

Para ambos, Cicerón y Grocio, los vínculos clave de la socialidad humana son *ratio* y *oratio*. Cicerón desarrolla, al respecto, una enumeración de los mecanismos que, a través primordialmente del lenguaje, constituyen algunos de los procesos básicos de socialización definitorios del *ius naturae —docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando*. Presenta también una tipología de los grados de asociación e institucionalización, según la mayor o menor proximidad de los lazos sociales. Primero, el matrimonio, luego, la relación de padres e hijos y, a continuación, la casa (*domus*) con todo en común. La cual, así vista, constituye el principio de la ciudad, una suerte de seminario, como la llama, de la cosa pública, del Estado (*cives*). La cosa pública —el Estado— surge, en suma, en Cicerón, como una suerte de generalización de la relación social básica —la *philía*— que los estoicos ampliaban a la *oikouméne*. En Cicerón, una tal generalización por ampliación contribuye a perpetuar lo primigenio del estado natural de la sociedad humana, como *communitas* y *communia*, bajo el principio e imperio de las *communes utilitates*. Las *utilitates* dominan en la concepción escolástica de *ius*, aunque fuertemente privatizadas. Y es a este respecto que Grocio se distancia de Cicerón.

Grocio, como hemos visto, plantea una problemática metodológica —ajena al planteamiento ciceroniano— en el tratamiento teórico de la socialidad. La clave de la cuestión reside en que ésta —la *socialitas*— no se basa sólo en la afinidad que asocia a los iguales —*similia similibus*— sino que consiste, a la vez, en saber obrar semejantemente en casos semejantes —*similia similiter*. Cicerón, cier-

tamente, reconoce la cualidad de comparar similitudes y de extraer relaciones de causalidad, analogías y predicciones como algo propio a la razón humana; pero, a partir de ahí, no procede a una definición de la socialidad como tal. Este planteamiento es central, sin embargo, en Grocio, para quien el *appetitus societatis* va asociado a la «facultad de saber y actuar de acuerdo con preceptos generales». Lo que, estrictamente, define lo peculiar de la congruencia o consistencia humana. De ahí que Grocio suela referirse, conjuntamente, a la *recta ratio ac natura societatis*. Lo social solo, aislado, lo que llama *affectus socialis*, tal como se manifiesta por ejemplo en el hecho familiar, o también la *vis socialis*, que se encuentra en el centro de la *societatis custodia*, reglada por el derecho civil —o derecho *stricto sensu*, como lo llama Grocio— no define más que una suerte de normatividad empírica más o menos particular de la socialidad humana. La problemática específica del derecho natural —que es derecho entendido *late*— se sitúa, por el contrario, en el plano de los principios generales. Toda la argumentación grociana es la de ir mostrando que todas las variedades empíricas de derecho o normatividad social no bastan para definir lo que es con precisión el derecho natural, aun cuando algunas veces se lo suela confundir o identificar con alguna de ellas; tal como ocurre con mucha frecuencia con el *ius gentium*. Todo lo más, son como una propedéutica, teórica y práctica al derecho natural. Metodológicamente, este es el modo de proceder *a posteriori*. Pero el proceder óptimo es, para Grocio, el *a priori*. De ahí que la cuestión del derecho natural se sitúe como coincidente con la del conocer. Aquél es un proceder *probabiliter*; éste, sin embargo, tiene por objeto establecer la conveniencia o inconveniencia *necesaria* con la naturaleza racional y social. Así definido, el derecho natural es *dictatum rectae rationis*, que establece aquella conveniencia o inconveniencia por la que una acción resulta moralmente necesaria, bien como aprobación, bien como rechazo.

Grocio fundamenta una tal relación de necesariedad, intrínseca al derecho natural, sobre «nociones tan ciertas que nadie las pueda negar». Nociones que «son por sí mismas manifiestas y evidentes». En la primera edición de 1625 *De iure belli ac pacis*, Grocio acentúa dicho grado de evidencia afirmando que es «mucho mayor que la que percibimos por los sentidos externos». Algo que matizará en las siguientes ediciones, sustituyéndolo por «básicamente [manifiestas y

evidentes] a modo de las que percibimos por los sentidos externos»; situando así el conocimiento de los principios del *ius naturae* al mismo nivel de evidencia que el de lo sensible. *Manifiesto* y *evidente* no son el *claro* y *distinto* de Descartes. En Descartes[14] lo característico y novedoso es la unión y contraposición de ambos términos, en la línea de la relación y contraposición entre lo analítico y lo sintético, en un intento de liberar a la terminología filosófica, acuñada por la neoescolástica, de la farragosidad de *distinctiones*, y de la subrepticia imaginería que sustentaban los conceptos, faltos de fuerza intelectual propia. En Grocio, sin embargo, lo manifiesto y evidente de las nociones iusnaturalistas vincula cognitivamente a éstas a algún tipo de sensoriedad, en la línea de la imaginería barroca de la neoescolástica. Aunque, de hecho, lo que directamente pretenda Grocio no sea más que testimoniar lo irreductible de la *socialitas* como algo natural, como base de una propia apetencia, en la línea teórica y metodológica más bien de la *luz natural* de Galileo, de quien Grocio era un ferviente admirador.

Grocio distingue dos tipos de principios de derecho natural, los *prima naturae* y los *consecuentia*. Vico nos recuerda que esta distinción se remonta a los estoicos, asumiéndola él mismo al distinguir entre el *ius naturae prius* y el *ius naturae posterius*. En Grocio, los *prima naturae* afectan a la conservación del estado natural —corporal— de cada uno. Es la esfera de los apetitos naturales. Los *consecuentia*, por su parte, se refieren a la adecuación de las cosas a la razón. Lo peculiar de esta ordenación es que lo natural de los principios de razón, siendo como son superiores a los primarios, se presentan como subsiguientes. De ahí que, en Vico, el conocimiento de la ley natural eterna no haya que ir a buscarlo en los orígenes de un estado natural primigenio, sino en la historia. También en Grocio. Los *consecuentia* son el *honestum* de Cicerón, que es por sí mismo objeto de estima, por encima de aquellas cosas que son meros objetos de estima, por encima de aquellas cosas que son meros objetos del apetito natural. Por ello, la *recta ratio* es más estimable que los *prima naturae* que nos remiten, a la postre, a ella debido a su carácter actual y superior. Lo que nos quiere decir, pues, Grocio con lo *manifiesto* y *evidente* de las nociones de derecho natural es que al igual que los sentidos no engañan si sus órganos se encuentran bien conformados y se cumplen las condiciones necesarias a la percepción, tampoco engaña la *recta ratio* si se está dotado de un *sano jui-*

cio. Los *consecuentia* pasan a constituirse, así, en una esfera de apetencia de la razón misma como *recta ratio.*

Tras la idea de derecho natural, en Grocio, existe la búsqueda de un concepto de *socialitas* como pura normatividad actual, querida por sí misma. Es a ello a lo que responde la *recta ratio*, que los estoicos llamaban *orthòs lógos* y que constituye la razón social del ser racional. Si la razón es común, entonces es que lo común es su razón de ser racional. Para Grocio, como para Cicerón, el primer principio de derecho es no dañar al otro, el segundo es el de la socialidad como fundamento de la utilidad común. Pero éste —*posterius*— es el que da forma a aquél —*prius*. *Ius*, para Grocio, no es más que lo que es *iustum*; lo que, según él, hay que entender, sin embargo, en sentido negativo; es decir, como lo que no es *iniustum*. El *iniustum* es simplemente lo que repugna a la *naturae societatis ratione*. *Ius*, pues, tiene como ámbito lo sólo societal. Lo societal abstraído de toda utilidad o razón de ser empírica, salvo su propia apetencia intrínseca. La cosa, entonces, no era fácil de entender del todo. *Ius* venía siendo desde siglos mera reciprocidad —*paritas*— bien *secundum rem*, bien *secundum voluntatem* (Glocenius, *Lexicon*). Para Grocio, ni utilidad ni pacto alguno de sociedad. Tema, este último, que con Hobbes se convertirá en la problemática obsesiva —y regresiva— del discurso sobre el estado natural. Las utilidades se derivan, en todo caso, de lo social. En Pufendorf, lo social o moral se sobreañadirá a las utilidades. En Grocio, lo social es la utilidad misma del *ius*, y este es la manifestación de la utilidad de lo social como tal. El estoico Marco Aurelio nos lo articula así: la comprensión (*noéros*) y, por ello, la razón (*lógos*) son algo común (*koinós*); lo son, por tanto, también el hacer (*poieîn*) o no hacer; y, en consecuencia, la ley (*nómos*). Y esto es lo que nos hace ciudadanos (*polîtai*) y, por último, ciudadanos del mundo como Estado (*kósmos osanei pólis*). Esto, resumido, es lo que viene a decir Grocio al afirmar que lo social como *ius* es *ius rationi*. Pero con una diferencia, la de que el *ius naturae* es social en la medida misma en que fluye *ex principiis homini internis* —y no al revés, como es el caso del *spermatikòs lógos* de los estoicos. En Grocio, lo contrapuesto al *ius* es la normatividad utilitarista que procede *ex principio aliquo extrinseco*. De ahí que en su manifestación inmediata el *ius* no sea *atarâxia*, ni tampoco *eudaimonía*, ni *sympatheía* —conceptos, todos ellos, que serán centro de la problemática del derecho natural a par-

tir de Hobbes y Locke— sino, en lo interior, *iudicium* —*iudicium recte conformatum*, es decir, adecuado a la naturaleza humana— y, en lo exterior, *iustitia*. Los *iudicia* no son más que la aplicación o desarrollo del *sanum iudicium*. El derecho natural de Grocio es una teoría sobre las condiciones de desarrollo del sano juicio. Pero entendidas aquellas como normatividad, como normatividad *consecuente* —o secundaria—, pero en todo caso actual.

A posiciones similares parece llegar Rachel (*De iure naturae et gentium dissertationes*, 1676), centrándose —en principio, contra Grocio— en el *ius gentium* —como base del *ius naturae*. Es un *ius gentium primaevus* —primigenio— el que subdivide en *primarius* y *secundarius* —correspondiéndose, respectivamente, con un *ius rationis* y un *ius ratiotinationis*. El primero sería el *ius naturae*, el segundo el *ius gentium*, propiamente tal; pero ambos moviéndose dentro del ámbito de la positividad normativa —*constans*— a la que hace referencia el ya mencionado esquema de Glocenius y que, curiosamente, Rachel reproduce exactamente. Lo peculiar de Rachel sería, pues, considerar que el *ius naturae* surge como una suerte de estabilización del *ius gentium*. Metodológicamente, sin embargo, el problema de su reconocimiento sería el mismo que el de Grocio. La socialidad, o *communitas*, supuesto del *ius*, remitiría así, por igual en Grocio y Rachel, a una suerte de *normatividad secundaria* —por decirlo en terminología contemporánea de Hart—[15] que sería la clave del *ius naturae* en el primero, y del *ius gentium* estabilizado en el segundo. Y que, en todo caso, vendría a ser la naturaleza normativa de la *tranquillitas* ciceroniana, que Grocio asume como expresión de la normativa *iuris naturae* de aquella *socialitas*.

Tranquillitas, con todo, no expresa un estado de pacificación absoluta, carente de toda perturbación sino un estado mínimo de acción y conflicto, supuesto tanto de la paz como de la guerra. Su contrario, para Grocio, no es pues ésta sino la *malacia*, la calma chicha de Séneca. Así entendida, ni una banda de ladrones puede constituirse sin un mínimo de *tranquillitas*, lo que es tanto como decir, también, de *fides*, de creencias sociales. No hay, en suma, *communitas* sin un mínimo de *fides* reguladora de la *recta ratio*. Conceptualización que conforma buena parte del moderno pragmatismo, a partir de la filosofía moral de la escuela escocesa de Hamilton y Reid, pero que se retrotrae también a la neoescolástica barroca. En Grocio, como en Cicerón, el *ius naturae* no surge ni como

réplica de un estado armónico primitivo ni como salida a un estado de lucha de todos contra todos, sino como expresión de la normatividad actual que rige en el estado mínimo común constituido como línea de continuidad entre la guerra y la paz. La guerra para Grocio es, ante todo, un *status* más que un conflicto.[16] Éste se refiere sólo a la necesidad puntual de dirimir las diferencias mediante la fuerza. Pero el fin, en efecto, es la paz, y ello es lo que cualifica moralmente —normativamente— la situación. El *ius naturae* no es más que expresión de las condiciones objetivas de remisión normativa de lo uno a lo otro, el estado objetivo de normatividad entre la guerra y la paz, tal como emerge en la *tranquillitas* o como se expresa en la *fides*.

Esto último nos lleva a considerar la otra acepción grociana de *ius*, de gran impacto en los iusnaturalistas; la del *ius* como *atributo personae*. Aquí *ius*, y específicamente *ius naturae*, aparece vinculado al *status* en la medida en que es el que define la situación normativa de la persona. Ahora bien, en Grocio, *status* es ante todo *status belli*. Por lo que la articulación del *ius* como atributo sigue de alguna manera a éste. De ahí que la contraposición entre *ius privatum* y *publicum* se corresponda con la contraposición entre guerras *privata* y *publica*. Pero Grocio toma esta distinción, no tanto como actual sino como conceptual. Entre las guerras privadas y las públicas hay la misma diferencia que entre lo impulsivo y lo racional del *ius*. Las primeras vienen a responder a la esfera de los apetitos, siendo un elemento disolutorio de la socialidad misma, de la *tranquillitas*. Rompiendo así también, por paradójico que pueda parecer, la línea misma de continuidad social entre la guerra y la paz. La guerra pública, por el contrario, es la expresión misma de la normatividad social del derecho natural. El estado guerra —pública— no es, pues, la socialidad por otros medios, sino la socialidad misma en su expresión más crasa o, si se quiere, pura, natural. Hägerström[17] —padre del realismo jurídico contemporáneo— toma como paradigma de fundamentación de la obligatoriedad de la obligación, precisamente la solemnidad de las declaraciones de guerra de los romanos, que las definen como la cosa pública por antonomasia. Y también Vico, para quien la declaración solemne de guerra, en los romanos, no es más que la expresión del sometimiento del poder soberano a la razón eterna de la eterna justicia y, por tanto, del derecho natural que emerge entre los pueblos. Lo que en los estoicos es

también ocasión de reconocimiento de que todas las repúblicas forman una *magna civitas*. Lo mismo en Grocio, para quien lo público de la guerra reside justamente en su realidad solemne, expresión del *ius naturae* imperante. Y ello aun cuando lo público de la guerra no deba su constitución a un hecho natural sino institucional. Con lo que, de hecho, Grocio parece reconocer que lo natural del *ius* aparece como reflejado en la normatividad secundaria que rige la constitución de lo público como positividad. En realidad, pues, Grocio apunta hacia estructuras más profundas de la normatividad que las meras del derecho, o de lo privado de la moral.

Lo privado, en Grocio, adopta una doble acepción. Por un lado, al igual que en Cicerón, corresponde a la esfera de los apetitos desordenados. Es lo que en Vico corresponde al derecho ciclópeo, pero interiorizado en lo obsceno o exteriorizado en la guerra privada. Por otro, es una situación siempre relativa a lo público, que es la esfera que encarna la *socialitas*. Lo privado aparece siempre como algo relativo al todo, que es lo público. Es así la parte en relación al todo, o lo inferior en relación con lo superior. Así ocurre, por ejemplo, en relación con la propiedad pública y privada de las cosas. No es la propiedad privada la que prefigura la propiedad y uso de lo público sino, al revés, el derecho a usar de las cosas públicas para satisfacer las propias necesidades, aun antes de que existiese la propiedad privada, la que debiera prefigurar el uso y propiedad privada. Lo inverso, partir de lo privado para entender lo público, es todo lo más una suerte de pedagogía social, empírica, *a posteriori* de lo público. El problema en Grocio es, en suma, el de la relación entre el *ius naturae* y la constitución de lo público, entendido como la búsqueda en éste de la pragmática universal de desarrollo de toda normatividad positiva.

Hay una coincidencia general en reprochar a Grocio una falta de interés teórico y práctico por el *ius gentium*, sin duda uno de los conceptos fundamentales de la modernidad política. Lo plantea ya, como hemos visto, Rachel, decantando así el iusnaturalismo hacia el positivismo jurídico. Pero también sir Robert Filmer (*Observations concerning the originale of Government*..., 1652), al afirmar que lo confuso de la noción de derecho natural de Grocio está directamente relacionado con su reducción de toda ley a una normatividad *moral*. En realidad es una opinión generalizada, en aquella época, que el iusnaturalismo de Grocio constituye una mera suerte de mo-

ralismo de la ley. De ello deja constancia Brucker en su mencionada *Historia crítica*. En realidad, el desarrollo político urgía el desarrollo del derecho. Y todo lo que fuese moral sonaba un tanto arcaicamente a lo personal y privado. En cierta manera, es esto lo que va a intentar corregir Pufendorf.



II

Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1672) critica en Grocio la falta de un desarrollo de los contenidos del derecho natural. Y, de alguna manera, esto lo hace patente centrándose en un aspecto distinto del término *ius*. Mientras Grocio mantiene, como hemos visto, una interpretación del término vinculándolo a la *recta ratio*, Pufendorf lo hace depender muy estrictamente de *lex*. Para Pufendorf el problema fundamental es establecer la clave de la obligatoriedad del *ius*; y esto sólo es posible sobre la base de que el *ius* es *lex*. La moralidad como *ius* depende de la promulgación previa de una *lex*, de la *lex naturae* y no directamente de la razón como tal, de la *recta ratio*. *Moralitas per legem est imposita*. Toda ley presupone un legislador que la hace e impone, del que deriva precisamente su obligatoriedad. La *ratio* no es, por tanto, tampoco, por sí misma *lex naturae* sino sólo *medium*, por lo que sus juicios reciben su fuerza no de la razón como tal, de la *recta ratio*, sino de la ley. La razón, en suma, no puede ser por sí misma fundante de moralidad alguna, y mucho menos de la obligatoriedad expresada por la ley natural. Ahí reside, según Pufendorf, el error del *etiamsi* grociano. De Dios no se puede prescindir, ni siquiera como hipótesis. Es decir, precisamente no como hipótesis; pues ello es tanto como referir la razón a sí misma, y con ello crear un círculo vicioso desde el punto de vista de lo moral.

En efecto, el *etiamsi deus non daretur*, de Grocio, implica, según Pufendorf, reconocer, de alguna manera, que la honestidad o deshonestidad de las acciones humanas responden a un principio extrínseco a Dios; lo que es tanto como decir, consecuentemente, que es igualmente eterno. La necesidad intrínseca de la *recta ratio* grociana —la *ratio* como principio fluyendo del interior mismo del hombre— funcionaría así como un principio de moralidad —y obligatoriedad— «anterior a la ley y al margen de toda imposición supe-

rior». Lo que para Pufendorf, a todas luces, constituye una contradicción. La razón, para Pufendorf, no puede ser razón moral de sí misma simplemente porque ello sería caer en el círculo vicioso de definir la ley natural desde la honestidad y deshonestidad, y éstas, a la vez, desde aquélla; es decir suponiendo en la definición lo definido como conocido ya de antemano. Ello sería, en suma, hacer de la razón como *recta ratio* el fundamento del *ius naturae* y, en consecuencia, subrepticiamente, una suerte de *norma sui*. Este sería el caso de Grocio. La razón, por el contrario, nos dice Pufendorf, en tanto *sana ratio* todo lo más puede ser fuente de conocimiento moral; es decir, poner de relieve la conveniencia o disconveniencia *cum natura rationale ac sociale* —como decía Grocio. Pero, por lo mismo, por referencia a unas leyes de la socialidad, no necesarias por sí mismas, sino sólo en tanto son aquellas de acuerdo a las cuales Dios ha creado al hombre. Sólo por ello se constituyen en determinante de la moralidad de las acciones humanas. El *etiamsi* de Grocio, por tanto, no se sostiene, ya que es imposible prescindir de Dios, sobre todo hipotéticamente, a la hora de explicar el fundamento de la moralidad humana. La moralidad de tales acciones no encierra una relación interna de necesidad absoluta, como pretendería Grocio, sino sólo hipotética o condicional. Lo absolutamente necesario, para Pufendorf, es precisamente la existencia de un Dios justo, autor de la ley de la socialidad humana como natural. Lo necesario hipotéticamente, por el contrario, es aquí lo contingente del juicio de razón como relación de socialidad. La sociedad humana ha sido creada como ha sido creada, acorde con una normatividad moral determinada dentro de la cual está destinada a moverse. La libertad es una libertad determinada, físicamente hablando, dentro de un orden moral.

El *etiamsi* grociano, sin embargo, contribuye a mantener un cierto estado de confusión entre lo físico y lo moral, entre lo sensible y lo suprasensible. En esto coinciden tanto Pufendorf como Thomasius. Al poder prescindir hipotéticamente de la relación con Dios como creador, y postular una suerte de necesariedad absoluta como clave de la racionalidad intrínseca de los actos humanos, éstos se convierten en un revoltijo de lo físico y lo moral que parece acercar a Grocio a la *perseitas* de los neoescolásticos. Para éstos, en efecto, la moralidad del derecho natural es intrínseca a los actos mismos en el sentido de que son buenos o malos en sí mismos, y no por la

norma que los regula. No son buenos o malos, en suma, porque hay una ley —natural— que así los determina, sino que Dios ha hecho la ley —eterna— así porque, en sí mismos —con necesariedad absoluta—, los actos son buenos o malos (cf. Suárez, *De legibus*, II, 1612). La doctrina de la *perseidad* moral lleva a la neoescolástica a la necesidad de desarrollar una disección de la realidad práctica de la *lex naturalis* contradistinguiéndola continuamente respecto de la *lex aeterna* de la que aquélla es su *representatio*. Para Suárez, en efecto, la relación de la una con la otra es la de *signum* a *significatum*. Y por lo mismo, la determinación práctica de la *perseidad* moral, su representación discursiva, da lugar a una casuística de aproximación de la representación a lo representado que tiene, como contrapartida, una suerte de hiperdesarrollo formal de la argumentación, con vistas a establecer aquello en lo que la representación se separa en parte o en todo de lo representado. Es una prolongación del método de las sutilidades, tan denostado en aquella época, y que tanto Pufendorf como Thomasius identifican con una proliferación indiscriminada de *quicquid*, *atquid* y *ergo*. De ahí la distinta interpretación que harán del método *demonstrativus*. La neoescolástica luterana, por su parte, representada por Valentín Alberti —uno de los grandes detractores de Pufendorf— defendía una variante de la *perseidad* —la teoría del *status integrum*— pero sin aquellos efectos argumentativos. Es la doctrina de la caída. Según ésta, el hombre fue creado originalmente en estado íntegro, perdiendo esta integridad por el pecado. Para Pufendorf, como para Thomasius, lo absurdo de esta teoría es pretender la reconstrucción de aquel estado original como base de identificación de los principios de la moral natural; ya que ello viene a ser tanto como pretender explicar lo oscuro por lo más oscuro todavía.

Pufendorf, por oposición a una y otra variante de la neoescolástica, rehúye, por una parte, toda explicación por los orígenes —tal como veremos en su comprensión del estado natural—, y, por otra, toda tendencia a confundir la bondad o maldad naturales con la bondad o maldad morales. «Ningún acto —dice— es en sí mismo debido o ilícito antes de que por ley se determine así.» Mientras que para Suárez la ley natural es *ipsa natura secundum se*, para Pufendorf los actos humanos en sí mismos, materialmente, son indiferentes moralmente hablando. El principio de la *indifferentia* separa lo físico de lo moral. Esta línea de separación total entre lo físico y lo

moral, entre la materia y la forma, entre la substancia y sus modos, es decisiva en Pufendorf. Lo propio de lo físico es, en efecto, haber sido creado; pero lo de lo moral es proceder *ex impositione*. Lo que significa que lo moral es un hecho institucional, producto de los seres inteligentes que se sobrepone a las cosas físicas como sus modos (*modi*). Lo moral es un producto, así, de la acción humana en cuanto tal, como *racional* y *social*; es decir, actuando en el contexto de la racionalidad establecida por Dios. La actuación humana sobre lo físico o material es la que produce directamente *entia moralia*, y no *lex aeterna* alguna. Pufendorf se plantea, así, de hecho, una reflexión sobre el *ius naturae* como una suerte de ontología moral.[18]

Pufendorf pretende, así, también alejarse, por igual, tanto de la tradición de la ética de Aristóteles —demasiado presente en la neoescolástica del momento, especialmente en la luterana— como de la tradición legalista del derecho romano. Algo en lo que, a su parecer, queda atrapado el eruditismo de Grocio. Los neoescolásticos se veían compelidos a reforzar la tradición de la *virtus* aristotélica, el *modus virtutis* de que habla Suárez, como expresión de la correspondencia global de la obligatoriedad de la ley natural respecto de la *intrínseca natura et essentia immutabilis* de la ley eterna. De alguna manera, es lo que mejor viene a reflejar la naturaleza representativa de una tal obligatoriedad. En Grocio, sin embargo, tal como han puesto de relieve algunos estudiosos, la *virtus* fundamental es la *aequitas*; pero, de acuerdo con la problemática expuesta, no como criterio de comportamiento moral sino de interpretación, en la medida misma en que quedan excluidos de su planteamiento los *prima principia naturae* a favor de la organizatoriedad concreta de la *socialitas*. Pufendorf presenta una crítica ácida de la *virtus* aristotélica. Algunos párrafos de su correspondencia con Thomasius, en la que ironiza repetidamente sobre las *undecim virtutes Aristotelis*, son altamente ilustrativos. Para Pufendorf, tanto Aristóteles como Platón conciben la ética a imagen y semejanza de las ciudades griegas, es decir, de la política. Las leyes son *praecepta vivendi pro civibus*. La política, así planteada, se presenta como anterior a la ética. Pasando ésta a depender de aquélla. Incluso el orden y número de las virtudes vienen a corresponderse con la estructura y jerarquía de los *officia cives* de la *pólis* griega. De ahí que, para Pufendorf, el *summum bonum* aristotélico venga a corresponderse, en efecto, con la *vita perfecta*, pero en el sentido de la vida en la democracia

griega; es decir, respetando las virtudes en tanto expresión de la jerarquía social y sin buscar en ello ningún otro fin más elevado. La *virtus* aristotélica resulta, así, un concepto moral particularista. Mientras que lo que Pufendorf se plantea es, por el contrario, fundamentar una *ethica universalis*, en el sentido de una teoría general de lo moral, por encima de la política, y en la base de toda normatividad positiva.

Desde esta contraposición entre particularismo y universalismo, entre positivismo y ley natural, se enfrenta también a los *iuris legistis*, que criticaban los planteamientos iusnaturalistas precisamente por separar y destacar el derecho natural con respecto a la positividad del derecho romano. Cuando, según Pufendorf, por el contrario, es ésta la sola manera de realzar lo que de salvable hay en éste. Una significativa crítica, similar, es la que dirige a Gracián, al que Thomasius había dedicado unas lecciones magistrales. De alguna manera, Pufendorf critica a Thomasius la valoración, aparentemente positiva, que hace de Gracián, ya que en éste —dice— hay *pensées*, pero difíciles de conformar y, en cualquier caso, no generalizables fuera del marco del que se mueve, en una vida mundana o cortesana. Son —escribe— «en exceso españolas e idealistas», no ampliables y sistematizables *in universum*. La crítica, formalmente, es parecida a la que dirige a las virtudes aristotélicas.

La ética universal de Pufendorf, por el contrario, propende precisamente a poner los preceptos morales *in formam artis*. En esto sigue programáticamente a Grocio. Pero su objetivo es descubrir los *principia* de los que todos aquellos puedan *deducirse*, estableciendo el todo moral como *sub uno intuito*. Pufendorf busca, así, fundamentar —como Grocio— la racionalidad en la evidencia inicial de las nociones morales, «la que nos viene dada por nuestros sentidos», escribe, repitiendo casi a la letra el axioma metodológico de éste. Y una tal evidencia es la que se obtiene, según Pufendorf, de observar con precisión la naturaleza humana, sus condiciones y sus inclinaciones. Grocio observa la naturaleza humana históricamente desde su *status* de conflicto. Pufendorf desde el de la estabilización ontológica. De ahí que éste detecte en Grocio una extraña labilidad en la noción de ley, hasta el punto de reprocharle que tras su *etiamsi* se esconde como supuesto de «género humano producto de sí mismo». A lo cual probablemente Grocio no haría ascos. Para él, sin embargo, el hombre es *animal per leges gubernandum*. Y esta es la

base de que nada le sea moralmente indiferente. Y la moral es la realidad humana propiamente tal. *Ante legem* todo es indiferente. La bondad física y la moral son cosas radicalmente diferentes. Las leyes son imprescindibles a la moral como la vista al color. Sin ellas no hay *socialitas*. De ahí también que el conocimiento de la moral pueda tener la misma exactitud que el de la matemática. La exactitud está relacionada con lo cualitativo, que es lo real; no con la cantidad, ni con la existencia. Lo *demonstrativus* se da, como en la matemática, *sub uno intuito*, en tanto evidencia del nexo mismo de la relación. Hay en los iusnaturalistas una ética de la demostración, en el sentido de que la evidencia de los principios corresponde a la demostración matemática; mientras que la analiticidad de la lógica, encarnada en la neoescolástica, estaría del lado de la autoridad. Es el *verum* y *certum* de Vico. El primero propio de la *ratio* y el segundo de la *autoritas*.

En Pufendorf tiene lugar, así, un giro fundamental en la comprensión de la *socialitas*, en función precisamente del *modus* que pasa a vertebrar todo el sistema de moralidad. Si en Grocio era la sociedad en cuanto tal gestándose a sí misma, en Pufendorf el eje lo constituye el individuo en su prístina relación cualitativa, como amor a sí mismo. De ahí su discurso sobre el derecho natural centrado en el *seipsum amare*, en tanto clave de toda socialidad ulterior. Vico no estaría muy de acuerdo con esta diferenciación de Pufendorf respecto de Grocio. Para él, ambos caen bajo un mismo patrón. El hombre de Grocio es un ser simplón, bueno, pero débil y necesitado; y el de Pufendorf un solitario, arrojado al mundo y abandonado. Vico no entiende cómo de ellos ha podido derivarse la humanidad. En el fondo, la crítica de Vico es la crítica a la *recta ratio* de uno y otro. No se entiende cómo sus personajes hayan podido llegar a pensar, por no decir a hablar. De hecho, sólo dan cuenta, dice Vico, de la mitad de la historia, la ya razonada y pública, la relativa a la conservación del género humano, como tal, la de los hombres «iluminados por la razón natural totalmente explicada». Pero ni palabra sobre la primera mitad, la privada, la de la metafísica fantástica, dominada por los sentidos en la que el hombre «*non intelligendo fit omnia*». En cierta manera, lo paradójico era que Grocio y Pufendorf, en plena fase reflexiva y razonada, postularan metodológicamente para sí —para su *praestabilis scientia*— una evidencia sensible que parecen negar a sus personajes, detentores de la *recta*

ratio en los albores mismos de la humanidad. La obra de Hobbes era, para Pufendorf, ciertamente, un fuerte catalizador al respecto. Lo que, para Grocio, fue Maquiavelo. La gramática privada de *El príncipe* actuaba como un revulsivo favorable al desarrollo del hecho público. Como el Leviatán lo fue respecto de la búsqueda de una pacificación interior. De ahí que si Grocio se enfrenta con la necesidad de teorizar lo social como lo público, Pufendorf lo aborda desde lo privado e íntimo.

De ahí que, por la misma dinámica de los contenidos, Pufendorf, ante el dilema de elegir entre Grocio y Hobbes, acabe por acercarse siempre a este último, al que, de alguna manera, intenta incluso salvar como de sí mismo. Su noción de la ley es la de Hobbes. La ley —como en éste— va asociada ineludiblemente a un superior. Sólo que la superioridad en Hobbes es física, mientras que en Pufendorf es moral. Sólo ésta genera obligatoriedad interna, mientras que aquella se ejerce como constreñimiento externo. Hobbes entiende el derecho natural como *ius omnibus in omnia*, mientras que Pufendorf lo entiende como *principium gubernandi seimpsum*. Aquél aboca al *bellum omnium in omnes*, mientras que éste presupone *libertas secundum rectam rationem*. Pero, según Pufendorf —que se apoya más en el Hobbes de *De cive*, que en el *Leviathan*— resulta que, bien visto, para el mismo Hobbes aquel estado de lucha de todos contra todos no es más que un estado hipotético de contraposición al civil, que vendría a ser realmente el natural. De hecho, su exposición sigue la iconografía de Hobbes. Supone al principio un hipotético estado de libertad natural, meramente física —*incommoda conditio*—, en la que la situación del hombre estaría por debajo de la de los animales. Parafraseando el *homo hominis lupus* de Hobbes, escribe que «no hay animal alguno que pueda y quiera dañar al hombre más que el hombre mismo». Lo que ocurre es que la libertad natural no es la física. Ésta sólo es domesticable mediante un constreñimiento exterior; mientras que aquélla responde a un principio intrínseco, al de la sana razón y la ley natural. Aquella supuesta situación inicial, *incommoda*, responde a un estado natural que Pufendorf califica de *merus aut absolutus* y que, de hecho, nunca se ha dado. Le contrapone, como existente, el estado natural *temperatus aut partialis*. Aquél se obtiene como una suerte de *constructo*, abstrayendo de todo lo que son *inventa* e *instituta* humanos, para llegar como a la supuesta situación *in se* en la que el

hombre se encontraría como al nacer en cuanto tal. El segundo, el temperado, es el que viene a corresponderse con el de la *libertad natural* propiamente tal. Aquí ni está uno sujeto ni tiene sujeto a nadie. Pufendorf recoge aquí, una vez más, las ideas básicas de Hobbes, sólo que considera que ello —un tal estado de libertad natural— sólo es posible en un estado de derecho natural, entendido como el imperio de la *sana ratio*.

Es más, para Pufendorf, una situación de libertad natural —*modo temperatus*— sólo surge de hecho con los primeros estados civiles. *Status civilis* es el modo en que los hombres se organizan desde un principio con vistas precisamente a mantener la libertad natural de unos frente a otros. Por lo que las sociedades civiles, desde un principio, son la plasmación natural de no estar los hombres sujetos ni tener sujeto a nadie. De ahí que, sutilmente, Pufendorf afirme que no sean los primeros hombres —demasiado cerca aún de la precaria condición del *merus status naturalis*— los que realmente disfruten de una libertad natural *eximie* sino los primeros descendientes. Pufendorf parece aquí adelantarse a la crítica de Rousseau que acusa a Hobbes de simplemente proyectar hacia atrás lo que sucede de hecho en las actuales sociedades civiles, al pasar a proyectar hacia adelante la realidad de la libertad natural. El *status civilis* —o imperio de la ley natural— a distinguir de las *societates civiles* —o imperio humano— no viene a resolver un estado de lucha de todos contra todos, sino a realizar lo más propio del estado de libertad natural, como es el proceder por la sana razón en un estado carente de toda dominación humana. En todo caso, añade, la prosecución de ello —de libertad natural— es tan natural como la prosecución del progreso *ad infinitum*. Pufendorf parece así deslizar la idea de la *perfectibilidad* —concepto barroco que Rousseau tomaría de Suárez— como forma de proyección del problema del estado originario de libertad natural al futuro. Como estado intermedio aparecerían las sociedades civiles, en las que serían los soberanos, independientes de toda autoridad humana, los que, a este respecto, disfrutarían de la condición de libertad natural. Se está a las puertas de la revolución política. Pero Pufendorf deja muy claro que su problemática de la libertad natural no está referida a las sociedades civiles sino a la *communis socialitas*, base de la racionalidad humana, que tiene su articulación central en el *seipsum amare*.

Pufendorf es consciente —más que Grocio— de que las virtudes

tradicionales del pudor y el decoro no bastan para someter las pasiones y el desorden de los apetitos en el contexto del desarrollo político y económico de la modernidad. De ahí la búsqueda de una fundamentación de la moral en los mecanismos definitorios del individuo mismo, que lleva, de hecho, a la disolución del ámbito mismo de lo obsceno de Cicerón. Todo su discurso sobre la libertad natural y el estado natural tiene como objeto el desbrozar y precisar la superficie de contacto —y de separación— entre lo físico y lo moral. Lo que se concreta en torno al punto de inflexión del *amor propius*. Entendido como mera tendencia a la conservación de sí mismo, es un impulso común con el de los otros animales. Pero en tanto manifestación de la ley natural, y por tanto de la racionalidad social del hombre, constituye, para Pufendorf, el núcleo de la doble obligatoriedad fundamental que encierra la ley natural: a la vez, hacia los demás y hacia la superioridad divina. El amor propio en el hombre, a diferencia de en los animales, define la dinámica de la socialidad en el sentido de que aquél —el amor propio humano— no se identifica primariamente en la prosecución de las utilidades —físicas— particulares, sino que toda su virtualidad reside en el desarrollo del *bonus communis* definitorio moralmente de la socialidad. Amor propio y socialidad no se contraponen, sino que se armonizan y se potencian en el sentido de que ésta *tempera* las inclinaciones de aquél, dando lugar conjuntamente al desarrollo del *bien común* como bien superior. De ahí que, a diferencia de Grocio que sitúa el problema de la socialidad en la superficie de contacto entre guerra y paz como parte de una teoría del conflicto, Pufendorf —que critica esta comprensión grociana de la sociedad— la defina como intrínsecamente pacífica, en tanto parte de una teoría del orden. Una banda de ladrones constituye, para Pufendorf, una sociedad, pero carece de socialidad. *Ordo, decor* y *pulchritudo* son las cualidades morales que definen la socialidad humana. Pero entendidas no *secundum virtutes* sino *secundum officia* —aunque de modo distinto a Cicerón. Esto no significa que pierdan relevancia los principios del *ius* ciceroniano de abstenerse de dañar a los demás y de procurar el bien de los otros, sino que pasan a fundamentarse en un esquema de moralidad que abarca el todo de la actividad del hombre o, mejor, la actividad humana en cuanto tal. Vico coincide con esta idea de la *socialitas* como base del *aequum bonum* en contraposición al *bonum per se*, objetual, de la neoescolástica. Sólo que, para él, es im-

posible alcanzarlo a partir del amor propio (*philautía*) —que forma parte aún de lo desordenado de los apetitos— sino que se requiere la fuerza de la verdad —*vis veri*— que a estos efectos es la sola *virtus ethica*. De ahí la génesis histórica del *ius naturae* como la del *verum*, expresión de la *ratio*.

Para Pufendorf, sin embargo, el cuidado de sí mismo viene a coincidir con el cuidado de la socialidad. Y el bien particular pasa a identificarse con el bien común. Es la articulación interna de la *recta ratio*. El bien es el bien general o común, clave de la socialidad. Lo bueno —o lo malo— se postula, así, siempre de algo *respectum ad alios*. Por lo que algo es bueno o malo *alicui vel pro aliquo*. En esto se distancia del *bonum* objetual de la neoescolástica. Lo bueno no es, así, bondad física sino moral. Y ésta se identifica con la *communis socialitas* o, también, *communis amor*. Lo moral no tiene nada que ver con lo físico, aun cuando lo viene a transfigurar, de alguna manera, imponiéndose al mismo como cualidad o modo. Un tal sistema de moralidad representa, por tanto, el predominio ontológico de lo social sobre lo físico, pero en el sentido específico del *ordo*, *decor* y *pulchritudo* —las tres conjuntamente— como normatividad propia de los *officia*, a distinguir radicalmente de los contenidos materiales. La moralidad es la obligatoriedad interna de los *officia* como tales. Y, en este sentido, el amor de sí mismo más que un punto de partida lo es de llegada, ya que viene a corresponder con la relación abstracta en un acto de aquella triple normatividad. La moralidad *secundum officia* viene a constituir la base de un sistema de interacción social en el que los *entia moralia* no son más que un nudo de normatividad —o roles— que lo transfigura todo, *hominibus*, *actionibus* y *rebus*, superponiéndose como una ontología. De ahí que, en estas condiciones, el hombre, aun en solitario, actúe socialmente, produciendo a la vez *entia moralia* y constituyéndose él como tal. La realidad no es la de lo físico o material, sino la de los atributos o *modi* —que hoy llamaríamos roles. Lo útil, en Pufendorf, no se deriva de lo físico o material, sino de la misma socialidad, tal y como ha sido instituida por ley natural. En Vico, la utilidad material no es causa, pero sí *occasio* de la *vis veri*, que da lugar al *ius naturae*. De ahí la historia del *verum*, como *virtus*, vinculada al uso de lo sensible como razón y por la razón. En Pufendorf, sin embargo, el objetivo es *temperar* el particularismo de las utilidades imponiendo *ordo*, *decor* y *pulchritudo*. El sistema de moralidad *se-*

cundum officia, en tanto expresión del derecho natural, significa, así, como una recreación y reduplicación de las cosas en un espacio de realidad, que llama *status*, y en el que los *modi* se constituyen como *personae* —tomando este concepto en su acepción representativa, procedente de la dramaturgia. Las utilidades desaparecen bajo los *entia moralia*, pero reflejándose formalmente en estos que se configuran, de hecho, *ad analogiam substantiarum*. Lo sensible reaparece, así, de alguna manera, en lo suprasensible de la moralidad.

La moralidad no es más que la organizatoriedad —obligatoriedad— del sistema de *status* organizado como interrelación de los *modi* agrupados en *personae*, a manera de nudos de roles. Una misma persona, dice Pufendorf, puede tener a la vez diversos *modi*; y un mismo *modus* puede estar adscrito simultáneamente o no a diversas personas. Lo privado y lo público, por ejemplo, distingue a los *modi* como tales; mientras que *potestas*, *ius* y *obligatio* son más bien cualidades de la *persona*. Pero lo curioso es que la cualificación general de tales *entia* en cuanto *moralia* no viene expresado en función ya de la bondad sino del *valor*. El valor es así la bondad dentro de esta ontología moral. Que es *existimatio* en las personas y *pretium* en las cosas; no encontrando, Pufendorf, nombre especial alguno en las acciones. Como Robinson que aún en solitario produce objetos sociales, el hombre arrojado y abandonado al mundo produce por derecho natural *entia moralia*. En la soledad del amor propio es persona, es decir, tiene sus *modi* determinados por el *status*. Pufendorf, como Grocio, tiene también su particular *etiamsi*, o condicional hipotético. Tal ontología moral es de derecho natural porque se da incluso «antes de que exista objeto alguno en el que pueda ejercerse». En esto, si se quiere, es más radical que la ontología moral de un Suárez, intrínseca a la objetualidad misma de las cosas. Aunque ésta se presenta como necesaria y aquella como hipotética. La moral se ha alejado así definitivamente de la *virtus* aristotélica, diluyendo, a su vez, el *decorum* y el *honestum* ciceronianos. Pero el problema es que la *socialitas*, así planteada, no parece requerir de *societas* alguna para ser real. Pufendorf trazaría una barrera radical entre realidad y existencia. Lo que vendría a justificar la crítica general de Vico a los iusnaturalistas, en el sentido de que al establecer en la fundamentación de la moral una barrera insalvable entre la existencia —*hipotética*— de lo útil y la realidad —*seria*— de lo moral, no logra explicarse de alguna manera la encarnación de lo

uno en lo otro tal como se acredita en la historia del derecho natural. El contenido de esta crítica va a ser, de hecho, la paradoja del *amor propio* —principio de orden o desorden— que se va a convertir en un problema obsesivo durante la siguiente centuria.

III

Christian Thomasius, defensor acérrimo de Pufendorf en la polémica que éste mantiene con la neoescolástica luterana de un Alberti, se distancia, sin embargo muy sutilmente de él —al igual, como hemos visto, que de Grocio—, a causa del excesivo peso que, a su entender, ambos otorgan a la *custodia societatis* en la fundamentación del derecho natural. El resultado, en ambos, ha sido el de una disolución del papel de la moral privada. De ahí que, de alguna manera recuperando un cierto discurso ciceroniano, la tríada *honestus*, *decorum* e *iustus* va a constituirse en el eje de sus reflexiones en torno al *ius naturae*. Thomasius pasa, así, a un análisis pormenorizado de la normatividad, interior y exterior, para, acto seguido, establecer a este respecto la articulación interna de aquellas tres formas de moralidad, poniendo especial énfasis en los deberes *erga se ipsum*. Con Thomasius tiene lugar, dentro del iusnaturalismo, un giro radical en lo moral, de lo exterior a lo interior, pero no entendido, con todo, en el sentido de la virtuosidad clásica —que presupone siempre para Thomasius, la instancia última del intelecto sobre la voluntad, al igual que ocurre con la neoescolástica, o de lo *invisibilia* sobre lo *visibilia* y, por tanto, de los *sapientes* sobre los *insipientes*— sino del *sensus communis*. Su axioma fundamental es el de que todos los hombres *a natura sunt insipientes et stulti*. O, dicho de otra manera, el hombre por naturaleza es *animal miserrimum*. Es esto lo que le diferencia realmente de los animales. La crítica va dirigida a la *recta ratio* de sus maestros, que tiene para él mucho de común con la de los neoescolásticos. Toda referencia directa o indirecta a la *recta ratio* supone, de alguna manera, haber resuelto justo el problema a dilucidar, el de la racionalidad misma del hombre. Ya que al postularla de antemano de lo primario y externo, se la está remitiendo, de alguna manera, a lo invisible o intrínseco de las esencias. Este es el caso de la *lex æterna* de la neoescolástica romana y del *status integratis* de la neoescolástica reformada; pero también

de la *socialitas* de Grocio y Pufendorf, y de la *conservatio sui* de Hobbes. De ahí que Thomasius, al contrario, vaya a centrarse en el conocimiento de las *essentias rerum visibilum*, y con ello, antes que nada, *sui ipsius*, en tanto objeto propio de la sana razón. Hasta cierto punto su crítica coincide con la de Vico, y en parte también su toma de posición por lo visible. La luz natural, sin necesidad de la sobrenatural, «reconoce directamente la miseria humana de esta vida». La anatomía de lo visible constituirá, así, la base de fundamentación del *ius naturae*. En contraposición a Pufendorf lo moral queda correlacionado con lo natural en tanto visible. Y, en consecuencia, aquellas tres cualidades morales fundamentales —*honestum*, *decorum* e *iustus*— pasan a incardinarse con los afectos y defectos de la vida.

En el primer párrafo de su *Paulo plenior historia iuris naturalis* (1719), describe claramente el marco de esta correspondencia que desarrollará detenidamente en sus *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (1718). Si «todos los hombres por naturaleza están inmersos en la misma miseria», lo cierto es que también todos los hombres «por naturaleza desean una vida larga y feliz». Thomasius llena así de contenido la idea de igualdad que subyace a la *socialitas* de Pufendorf —que no a la de Grocio. La felicidad (*felicitas*), objetivo fundamental del hombre, no reside más que en tener goce (*iucunditas*) en esta vida, suficiencia (*sufficientia*) de cosas y la estima (*honor*) de los demás. Justo todo aquello de lo que carece y padece, es decir, sufrimiento, pobreza y rechazo. Esto es, precisamente, lo que explica la necesidad en el hombre de una ley natural, de la que los animales carecen, por lo mismo que estos están libres de toda *stultitia*. Una tal ley se distingue, por lo demás, por su origen, tanto de la ley natural por imposición de Pufendorf, como de la de Hobbes por pacto, como, mucho más, de la ley eterna o primigenia de la neoescolástica. El estado de *stultitia* del hombre es, ciertamente, un estado natural caído (*lapsus*); pero ello no significa un estado de guerra —y, desde luego, no de paz— sino de *confusum chaos* —dice Thomasius— mezcla de lo uno y lo otro, aunque más cercano al de la guerra. Pero lo peculiar, en todo caso, es que el hombre resulta ser él mismo *auctor ac faber* de su infelicidad y, por lo mismo, también de la posibilidad de su propia felicidad terrena. Esto implica, como postulado teórico básico, el primado de la voluntad sobre el intelecto, invirtiendo así todo el esquema de la *recta*

ratio, tanto de sus predecesores, como de sus oponentes. Lo que transformará a Thomasius, a su vez, en un crítico acerbo del cartesianismo, en el que viene a concentrar las críticas que debiera dirigir por igual a amigos y enemigos. Hay en todo este esquema, una vez más, una curiosa coincidencia, al menos formal, con Vico.

Thomasius postula una separación total entre lo natural y lo sobrenatural, entre luz natural y la gracia. Ello significa separar el *ius* de la *lex divina*. Ahora bien, el *ius* puede ser tanto *norma* de las acciones como *potentia* de actuación. El esquema formalmente no siempre es claro, aun cuando lo son sus objetivos. La diferencia entre lo uno y lo otro, entre *norma* y *potentia*, viene a corresponderse con la diferencia en la naturaleza de la *obligatio* que en el primer caso es externa y, en el segundo *interna*. La normatividad externa, por su parte, se divide en *ius naturae* y *positivum*. En el primer caso, se alcanza, discursivamente, *ex ratiotinatione animi tranquilli* y, en el segundo, por manifestación *ex revelatione et publicatione*. El primer tipo de obligatoriedad, el natural, viene a configurarse como *consilium*, el segundo, el civil, como *imperium*. Por su parte, el *ius* entendido como *potentia agendi* es atributo de la persona, aunque, de alguna manera, directa o indirectamente, es producto de la ley o norma. En él hay que distinguir entre *obligatio* como *qualitas moralis passiva* e *ius* como *qualitas moralis activa*. Pasiva es la *obligatio* que restringe —como efecto primario de la norma— la libertad externa de la voluntad; *ius*, por su parte, es la cualidad activa que, como efecto secundario de la norma, libera la voluntad y su libertad externa. La primera se debate en el miedo; la segunda alienta la esperanza. Lo uno y lo otro, *obligatio* e *ius*, pueden ser tanto naturales como adquiridos. La *obligatio* natural o, también, *connata*, en la que uno se encuentra al nacer, no supone voluntad de obligado. El *ius* natural o *connatus*, por su parte, procede de la norma de derecho natural antecedente a toda voluntad humana. En tanto adquiridos, lo uno y lo otro, *obligatio* e *ius*, proceden de la ley humana propiamente dicha. Ahora bien, *obligatio* e *ius* —ambos naturales— no se corresponden sin embargo necesariamente el uno con el otro. No son correlativos. El *ius* —que siempre es externo en tanto que corresponde a una norma externa— se da siempre al menos a dos. Nadie tiene pues propiamente *ius in se ipsum*. Mientras que la *obligatio* —interna— no siempre supone a otros; de ahí que nos obligue *nobismet ipsis*.

El objetivo de Thomasius aquí no es precisamente el proporcionar una sistemática del derecho natural desde un punto de vista teórico, sino lograr su articulación con vistas a conectarlo internamente con aquellos tres principios prácticos de la moral natural. De ahí que la obligación interna venga a identificarla con las *regulas honesti ac decori*, y la externa con las *regulas iusti*. En el primer caso se rige por la virtud en general; y al hombre que las cumple se le llama *virtuosus*. En el segundo se rige por la justicia; y se le llama *iustus*. Ahora bien, las reglas de lo justo son, sin embargo, básicamente *universalia ac perpetua* en relación a las de lo honesto y decoroso; por lo que siempre son las mismas, mientras que éstas varían, aunque con muchas limitaciones. En tanto norma, el *ius naturae* parece haber dejado de tener un carácter absoluto, *a priori* que tiene en Pufendorf, adoptando un cierto grado de relatividad según la jerarquía de las tres cualidades de lo bueno. A *iustum* se opone lo malo extremo o *iniustum*; a *honestum*, que es la bondad eminente, se opone *turpe*, que es tanto como sucumbir a la *cupiditas*; y a *decorum*, que es la bondad de grado medio, se opone *indecorum*, o lo malo de grado medio. En sentido estricto, el *ius naturae* abarca sólo lo justo y lo injusto, quedando lo honesto para la Ética y lo decoroso para la Política. Si bien, en sentido amplio, lo abarca todo. Pero, a su vez, estas correspondencias hay que verlas en el contexto de la relación interna al *ius* entre su carácter como *norma* y como atributo personal o *potentia agendi*. Esto es lo que da lugar a una comprensión relativa del *ius naturae* de Thomasius, en contraposición a los planteamientos tradicionales, basados en la superioridad del intelecto sobre la voluntad. Aquí entra en juego la noción de *persona* y *status*.

La noción de persona —como hemos visto en Pufendorf— se refiere al hombre considerado *cum suo status*. Y este *status* es la cualidad que afecta al hombre, según la cual su *ius* varía. Para Thomasius la ley es norma de la acción humana; y, al revés, el *status* es norma de la ley. Thomasius no ve contradicción alguna en ello. La condición del cuerpo, nos dice, es norma de la alimentación y el vestido; pero la alimentación y el vestido no son normas del cuerpo, sino de sus acciones. Es el *status* de todo el género humano el que pasa a ser norma de la ley natural. Ahora bien, no puede olvidarse que aquél es un estado de estulticia e ignorancia. La fundamentación y el desarrollo del *ius naturae* hay que llevarlos a cabo sobre

esta base. Una concepción intelectualista del *ius naturae* resulta inoperante en un tal contexto. Primero, porque viene a suponer como actuando precisamente aquello que falla por su base en una sociedad de *insipientes*: el intelecto. Unos porque lo son, otros, los *sapientes*, porque creen no serlo, y por ello mismo lo son. Thomasius critica aquí muy directamente la moral estoica y, con ello, indirectamente toda la tradición moral intelectualista o elitista dominante hasta el momento. El problema, aquí, es quién dictamina la *recta ratio*. El intelecto, al ser común a todos los hombres, no da cuenta ni de la diversidad de estados de los hombres ni de la corrupción global en que se encuentran. Esto sólo incumbe a la voluntad, porque es la voluntad la que está en la base de lo uno y de lo otro, de la corrupción y de la diversidad. De ahí la necesidad, en suma, de postular el primado de la voluntad sobre la mente con vistas a una comprensión de la naturaleza del *ius naturae*. Sólo desde el primado de la voluntad —como base de ser, a su vez, de la diversidad de *status*— puede explicarse la dialéctica entre *status* y norma en la génesis del *ius naturae*. Lo que de alguna manera se corresponde con la dialéctica entre privado y público, sensibilidad y razón, *factum* y *verum* en la génesis del *ius naturae* de Vico.

La separación entre intelecto y voluntad, y la preeminencia de aquél sobre ésta, es lo que Thomasius critica radicalmente. La crítica va dirigida directamente al cartesianismo; aunque subsumiendo en ella a la neoescolástica y también, de alguna manera, a Grocio y Pufendorf. El intelecto no puede considerarse como el puro sujeto, ni la voluntad como mero instrumento, destinado a pasar a la acción los dictados de aquél. Pero tampoco la razón es una pura actividad cogitante en contraposición a la materialidad extensa de los cuerpos. Intelecto y voluntad no son dos cosas contrapuestas sino que participan de una naturaleza común. Thomasius avala su crítica en dos principios alternativos básicos. Tanto el intelecto como la voluntad son sujeto de acción y pasión, de *cogitationes* y *sensiones*. Y por otro lado, las cosas —la materia extensa— tienen, por su parte, un lado visible y otro invisible, cuerpo y potencia; o, también, materia y naturaleza. El error del cartesianismo —como el de la neoescolástica— no es, en el fondo, separar, dice Thomasius, sino confundir intelecto y voluntad. Para él, la primacía es la de la voluntad que, precisamente por su *concupiscentia* intrínseca, está en contacto directo con la naturaleza de las cosas. El intelecto nunca es primer

motor sino siempre paciente, y ello en los dos sentidos, bien cuando es incitado por la voluntad a pensar, bien cuando las cosas le incitan a sentir. El intelecto es *sensio cum cognitione.* Pero la voluntad es *concupiscentia cum cognitione.* Lo que es grato a la voluntad no puede dejar de sentirlo así el intelecto. Y lo mismo respecto de lo malo y lo bueno. Pero lo peculiar de la voluntad es que su iniciativa se fundamenta en el binomio visible/invisible de las cosas. La voluntad capta lo invisible por lo visible o, lo que es lo mismo, las virtudes o potencias naturales de las cosas a través de su materialidad física. La naturaleza de la sociedad es radicalmente distinta a la de sus oponentes —y tiene mucho que ver con lo *factum* de Vico. Mientras el esquema cartesiano busca explicar lo invisible por reducción a lo visible, Thomasius —en un giro fuertemente barroco— considera lo visible como sólo *signa ac indicia* de lo invisible. Pero lo invisible no como un más allá, sino como las virtudes mismas de las cosas. La primacía de la voluntad se legitima así en lo que representa de cognición de lo moral a través de lo físico. Y, en este sentido, lo moral, para Thomasius, no puede entenderse sin lo natural; hasta el punto de considerar la filosofía moral como parte de la física.

Ahora bien, la voluntad en sí misma no es voluntaria —no hay voluntad de la voluntad, como ocurre en la neoescolástica de Suárez— sino potencia natural *necessaria.* Y tampoco hay voluntariedad alguna de la voluntad en las acciones del intelecto, en las *cogitationes.* No puede, en este sentido, postularse libertad interna de tipo alguno. Ello es lo propio, por lo demás, de la situación *lapsa* del género humano. Pero a diferencia del intelecto, que es pasivo, la voluntad es activa. Ahora bien, la iniciativa está aquí del lado de las potencias o virtudes de las cosas y no de la voluntariedad de la voluntad —de la virtuosidad de un Suárez, por ejemplo. Lo que no quita que no haya espontaneidad en la acción. La espontaneidad es lo que, en Thomasius, expresa voluntariedad. Sólo que no hay que entenderla como precediendo necesariamente a la acción, sino que basta con que sea subsiguiente. La espontaneidad, y por tanto la voluntariedad de la acción, no es incompatible con el hecho de la compulsión extrínseca de ésta, es decir, con la *voluntas coacta.* Es más, dice Thomasius, «no hay acción voluntaria alguna sin esperanza o miedo»; lo que es tanto como decir, sin compulsión. Ni voluntario significa libre, ni compulsión (*coactum*) es coacción (*invitum*). «La acción espontánea es acción voluntaria, la constreñida (*invita*) es no

voluntaria.» Pero, en cualquier caso, el conocimiento o no de las circunstancias de la acción no interviene para nada en todo ello. Destacándose así de toda veleidad intelectualista, aunque también de todo voluntarismo virtuoso. La moralidad no es, por tanto, cuestión de principio, sino que surge del juego de las pasiones y potencias, en el que aumentan o disminuyen las fuerzas mismas de la voluntad humana. De ahí que, al igual que remite la articulación del *ius naturae* a lo *honestum*, *decorum* e *iustum*, también este juego de pasiones y potencias lo circunscribe Thomasius a una tensión entre las tres pasiones desordenadas fundamentales, *voluptas*, *ambitio* y *avaritia*, y sus afecciones correlativas, *spes*, *metum*, *gaudium* y *tristitia*, eminentemente las dos primeras, esperanza y miedo, que bien potencian aquellas, bien las neutralizan —siempre sobre la base del juego de otras potencias. Es en la combinatoria de estas pasiones que los hombres difieren entre sí. Si bien todos coinciden en intentar hacer la vida «lo más larga y feliz posible», y en evitar lo que «la hace infeliz y acelera la muerte». Ésta es la norma universal del *ius naturae*, y también la del *ius gentium* que, para Thomasius, no es más que una variedad de aquél.

Thomasius considera que, así expuesto, el *ius naturae* cumple los requisitos de proposición *vera*, *perspicua* y *adaequata* necesarios para la *demonstratio* de un *primum principium*, sin que sea necesario, al respecto, tutela alguna de los *sapientes* sobre los *insipientes*. Es, en efecto, *verum*, ya que conecta necesariamente el predicado con el sujeto; es *perspicum*, ya que no sólo es apto al intelecto de los que saben sino también al sentido común de los ignorantes; y es *adaequatum*, ya que de él se derivan todos los preceptos *iuris naturae*. Responde así a los criterios de evidencia en el contexto preciso de la *miseria* y *stultitia* humanas. No hace más que poner a la luz lo que ya de por sí es sabido de todos, la «conexión entre los infinitos daños y la vida ignorante, y entre los infinitos bienes y la vida sabia». *Vita felicissima* es la que, a la vez y al máximo, es *laudabilis*, *suavissima* y *sufficiens*. Por lo que viene a ser también *vitam sapientum*. De ahí que sea ridículo, para Thomasius, recomendar a los *insipientes*: *ignominia*, *dolor* y *paupertas* como forma de acceso a la felicidad, ya que lo único que se consigue es hacer de la *stultitia*, *summa dementia*. Pero la vida feliz, desordenadamente buscada, desencadena *ambitio*, *voluptas* y *avaritia*, es decir, una *cupiditas* desenfrenada y unilateral de las cosas; lo que Thomasius llama una

passio dominans, contraria a la *tranquillitas*, interior y exterior. De ahí que la clave del *ius naturae* sea correlacionar las tres cualidades de la vida feliz con las tres virtudes, lo que lleva a un equilibrio entre las pasiones y las potencias de las cosas. Ya que no hay *suavitas* sin *honestum*, *laudabilitas* sin *decorum* y *sufficientia* sin *iustus*. Y nada sin las tres juntas. *Honestum*, en efecto, es 'compórtate tú tal como quieres que se comporten los demás', *decorum* 'compórtate hacia los demás tal como quieres que se comporten hacia ti', y *iustum* 'no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti'. Pero entendido, precisamente, en el sentido de la conformación de la *voluntas hominis* a las *potentias rerum*. Por esto, aquéllas ya no responden a las virtudes ciceronianas del individuo, sino a las de las cosas. Ya que aquellas tres definiciones vienen a ser lo mismo que decir: compórtate de modo que no desencadenes el imperio desordenado de las pasiones y potencias de las cosas. Un principio de *ius naturae*, para Thomasius, mucho más evidente que el del *bonum per se*, el de la *æquitas* o el de la *socialitas*. Y no sólo diáfano para sabios e ignorantes sino aún más, «*etiamsi* los ignorantes tengan una idea errónea del autor de la naturaleza, Dios». Distanciándose así, Thomasius, irónicamente tanto de Grocio como de Pufendorf.

El objetivo del *ius naturae*, aquí, es el de evitar el desarrollo unilateral y perturbador de las potencias de las cosas. En la base de lo cual está la ignorancia y la miseria en las que el hombre se encuentra. El *ius naturae*, tal como lo presenta Thomasius, es la norma fundamental de aunamiento de fuerzas entre los hombres en el paso de la *insipientia* a la *sapientia*, pero entendido no en el sentido de la virtuosidad clásica ni tampoco, directamente, de la conformación pacífica de la *socialitas* como tal, sino en el de la conformación a las potencias de las cosas. Algo más cerca estrictamente del *ius naturae* de Vico, tal como se gesta en la fase ciclópea, en la que se empieza a identificar lo invisible por lo visible, que de sus predecesores, Grocio y Pufendorf, basados —como dice Vico— en los «hombres iluminados por la razón natural toda desarrollada». El sentido del *ius naturae* es el de mediar en el paso de lo visible de la materialidad de las cosas —dominante en el estado de *stultitia*— a lo invisible de sus virtudes naturales —que es el estado de *sapientia*. Y esto, justo desvelando la materialidad de las cosas como *signo* de su propia naturaleza, de sus potencias o virtudes. Proyecto este que formalmente Thomasius parece compartir con el pensamiento barroco.

Con Thomasius se encierra de alguna manera el ciclo del iusnaturalismo. Y en un sentido muy distinto al del cartesianismo que hemos visto, engullía la tradición de Grocio. En todos ellos es patente la necesidad de identificar los principios del *ius naturae*; pero no tanto como principios de razón, sino como evidencias —sensibles— de la razón. El papel que la sensibilidad tiene en los iusnaturalistas no ha sido habitualmente considerado a causa de una tradición muy unilateral de la idea de razón. Su crítica a la neoescolástica como degradación del argumento racional ha facilitado este equívoco. Sin embargo, el iusnaturalismo no es comprensible sin el barroco de la neoescolástica. El pensamiento neoescolástico actúa al nivel del pensamiento como una suerte de manierismo, que potencia un formalismo lógico en la composición del discurso. Aunque los términos deriven su significación fundamentalmente de su propia imaginería, y no de la composición lógica como tal. De ahí esta suerte de magia de una argumentación sin fin. Pero, de alguna manera, socava con ello la obviedad de las significaciones, y por tanto las relaciones estabilizadas entre lo visible y lo invisible de las cosas. Lo que la neoescolástica sin pretenderlo plantea es la necesidad de una nueva invisibilidad desde la que enjuiciar —y ver— lo visible. Los iusnaturalistas se mueven en el terreno de esta dualidad, que los neoescolásticos han abierto, buscando una nueva percepción y conceptualización de los axiomas de la realidad social. De ahí que su objetivo sea, de una manera u otra, una diagnosis de la visibilidad fundamental de la socialidad. Este es un punto que les conecta con la problemática del pensamiento barroco más que con el racionalismo cartesiano, que actúa como un catalizador apresurado de aquella problemática. El cartesianismo, en efecto, como dice Morhofius en su *PolyHistor*, considera que las cosas son *ab instituto nostro aliena*, es decir, algo en sí mismo, ajeno a la actuación del hombre, separando razón y cosa, visibilidad e invisibilidad. Los iusnaturalisas, sin embargo, cuestionan la visibilidad en función de una invisibilidad acuciante, que es la de la normatividad social y objetual, en general. En el sentido, hoy, más bien del *derecho como hecho*, proclamado por la tradición del realismo jurídico escandinavo. Esto es lo que subyace en su fundamentación del *ius naturae*.

No deja de ser curioso, a este respecto, que, por ejemplo, en la *Encyclopédie*, en plena transfiguración de la razón, el derecho natural quede delimitado estrictamente como moral, entendida ésta

como *science des mœurs*. Y ello en el ámbito de un sistema de la providencia divina impreso en el hombre con vistas a la prosecución del *bonheur*, individual o privada. Hay algo aquí que suena a ya oído.

Bibliografía

I. *Neoescolásticos*

Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982.

—, *Magna Moralia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977.

Brucker, Johann Jakob, *Historia critica Philosophiae a tempore resucitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*, Lipsiae, 1766.

Cano, Melchor, *Opera*, Bassani, 1746 (1563).

Cursus Conimbricensis, In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, Coloniae, 1596.

Morhofius, Daniel, *PolyHistor, Literarius, Philosophicus et Practicus. Tomus secundus et tertius, sive Polyhistor Philosophicus et Practicus*, Lubecae, 1747.

Raab, Georg, *Thesaurus Philosophorum seu Distinctiones et Axiomate Philosophiae*, Edition Nova, Parisiis, n.d. (¿1640?), reproducción de la edición de 1891.

Sánchez de la Torre, A., *Los griegos y el derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1962.

Soto, Domingo de, *De natura et gratia*, Parisiis, 1549.

—, *De Iustitia et Iure libri decem*, Salamanticae, 1556, introd. P. V. Diego Carro, o.p., trad. P. M. González Ordóñez, o.p., Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

Suárez, Francisco de, *De Legibus ac de Deo legislatore* (1612), edición crítica de L. Pereña, V. Abril y P. Suñer, CSIC, Madrid, 1973.

—, *Metaphysicarum disputationum* (1597), ed. y trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1969.

Tomás de Aquino, santo, *Summa Theologica*, BAC, Madrid, 1965, 5 vols.

Vitoria, Francisco de, *Relectiones Theologicae* (1528-1539), edición crítica, con facsímil de códices y ediciones príncipe, por el P. Luis G. Alonso Getino, Madrid, 1934.

—, *Comentarios a la «Secunda secundae» de Santo Tomás* (1532-1535), edición preparada por el P. Vicente Beltrán de Heredia, o.p., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932.

II. *Iusnaturalistas*

Alsted, Johanie Henrici, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbonae Nassoviorum, 1630.

Austin, John, *The Province of Jurisprudence determined* (1832), Londres, 1954.

Brucker, Johann Jakob, *Historia critica Philosophiae e tempore resucitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*, Lipsiae, 1766.

Cicerón, *De Officis* (46-43 B.C.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975.

Chauvin, Stephanus, *Lexicon philosophicum*, Rotterdam, 1692.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonée des Sciences, des Arts et des Métiers, *s.v.* «Droit Naturel», París, 1751.

Filmer, sir Robert, *Observations concerning the originale of Government, upon Mr. Hobs. Leviathan, Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius De Jure Belli, Mr. Huntons Treatise of Monarchy* ..., Londres, 1652.

Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980.

Glocenius, Rudolph, *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae aperiuntur*, Reprographischer Nachdruck. Darmstadt, Franckfurt, 1613.

Grocio, Hugo, *De iure Belli ac Pacis, libri tres in quibus ius naturae et gentium: item iuris publici praecipua explicantur* (1625, 1631, 1632, 1642, 1646), ed. de B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, E. J. Brill, Lyon, 1939.

—, *De origine Gentium americanarum dissertatio*, Parisiis, 1642.

—, *The Growth of Grotius' De Jure Belli ac Pacis as it appears from contemporary correspondence*, ed. C. van Vollenhoven, Biblioteca Visseriana, VIII, 1929.

—, *Le Droit de la guerre et de la Paix divise en trois libres, ou sont expliqués le droit de la nature et des gens, et les principaux points du droit public*, Nouvelle Traduction, accompagnée d'un choix de notes de Cronovius, Barbeyrac, etc., completée par des notes nouvelles, par M. P. Pradier-Fodéré, París, 1867.

—, *Prolegomeni al de Jure Belli ac Pacis*, traducción y notas de Salvatore Catalano, introducción de Eugenio du Carlo, 2.ª ed. revisada, Palermo, 1948.

—, *I Prolegomeni al De Jure Belli ac Pacis*, por Antonio Droetto, estudio e investigación de Historia de la filosofía, t. 58, Turín, 1963-1964. Morhofius, Daniel, *Polyhistor, Literarius, Philosophicus et Practicus. Tomus secundus et tertius, sive Polyhistor Philosophicus et Practicus*, Lubecae, 1747.

Olivecrona, Karl, «Die Zwei Schichten im naturrechtlichen Denken», en *Archiv f. Rechts und Sozialphilosopphie*, 63 (1977), pp. 79-103. (Cf.

«El concepto de derecho subjetivo según Grocio y Pufendorf», en *id.*, *El Derecho como Hecho. La estructura del ordenamiento jurídico*, apéndice I, Barcelona, 1980.)

Pufendorf, Samuel, *De Iure naturae et gentium libri octo*, reproducción fotográfica de la edición de 1688 con introducción de Walter Simons, Oxford, 1934.

—, *Le Droit de la Nature et des Gens ou Systeme General des Principes les plus importans de la Moral, de la Jurisprudence, et de la Politique*, traduit du Latin par Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1712[2].

—, *Briefe Samuel Pufendorf an Christian Thomasius*, Munich y Leipzig, 1897. Reimpresión, Königstein, 1980.

Quesnay, François, «Le Droit naturel» (sept. 1765), en *Oeuvres économiques et philosophiques*, publicado por Auguste Oncken. Reimpresión de la edición de Frankfurt, 1888. Scientia Verlag Aalen, 1965.

Raab, George, *Thesaurus Philosophorum seu Distinctiones et Axiomate Philosphiae*, Edition Nova, Parisiis, n.d. (¿1640?). Reproducción de la edición de 1891.

Rachel, Samuel, *De Iure Naturae et Gentium Dissertationes*, Kiel, 1676. Editado por Ludwing von Bar, trad. de J. P. Bate, Washington, D.C., 1916.

Rutherforth, T., *Institutes of natural law; being the substance of a course of lectures on Grotius De Jure Belli et Pacis*, ed. J. Bentham, Cambridge, 1754. Baltimore, 1832[2].

Thomasius, Christian, *Fundamenta Iuris Naturae et Gentium: ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntui principia Honesti, Justi ac Decori, cum adjuncta emendatione ac ista fundamenta institutionum jurisprudentiae divinae*. Editio quarta, Halae et Lipsiae, 1718.

—, *Institutiones Iurisprudentiae divinae libri tres, in quibus Fundamenta Iuris Naturalis secundum Hypotheses illustri, Puffendorfii perspicue demonstrantur, et ab objectionibus dissententium, potissimum D. Valentin Alberti, professorss Lipsiensis, liberantur, fundamenta itidem iuris divini positivi, universalis primum a jure naturali distincte secerniuntur et explicantur*. Editio septima, Halae Magdeburgicae, 1730. Reimpresión, Scientia Verlag Aalen, 1963.

—, *Paulo plenior Historia Iuris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, 1719. Reimpresión facsimilar, Stuttgart, 1972.

Wolf, Christian, *Ius Gentium methodo scientifica pertractatum in quo ius gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur*, Francofurti et Lipsiae, 1764.

NOTAS

1. Cf. R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, 1878; E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutschelutherische Metaphysik des 17. Jahrhundert*, Darmstadt, 1967 (1935); M. Wundt, *Die deusche Sculmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tubinga, 1939.

2. Estrictamente es el formalismo exacerbado de estos epígonos del ockamismo del XIV —entre los que se encuentran un buen número de españoles, Lax, Ciruelo, Celaya, Dolz, los más radicales quizá— lo que constituye propiamente la denostada escolástica decadente de las sutilidades y distinciones lógicas, que concitaría la crítica unánime de los pensadores del XVI; es decir tanto por parte de los iusnaturalistas, como de los mismos neoescolásticos.

3. *Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI*, t. III, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1941, p. 24.

4. El porqué de una tal reacción teórica moral en un medio tan radicalmente nominalista como el de la Universidad de París es una compleja cuestión, que encuentra quizá su más sucinta explicación en el comentario de Jean Mair —el pensador nominalista más potente de aquella universidad— de que la dialéctica había venido a resultar algo tan complicado que sólo los pobres se ocupaban de ella, mientras que los ricos y nobles se centraban de las leyes. Citado por R. G. Villoslada, S. J., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Analecta Gregoriana, vol. XIV, Roma, 1938, p. 133. Cf. también Carlos G. Noreña, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, La Haya, 1975.

5. De hecho, la problemática —social y económica— derivada de la apropiación del Nuevo Mundo vendría a decantar la desestabilización de la clasicidad simétrica entre hombre y naturaleza —expresión del ser genérico de lo humano, propio de la cultura renacentista— hacia la racionalidad representativa, disimétrica —quiérase o no, copernicana— de lo barroco.

6. Aunque no siempre este esquema es tan claro, ya que, con frecuencia, De Soto solapa el *status integrus* tanto con el de *iustitia originalis* como con el *in puris naturalibus*. Especialmente cuando, a efectos polémicos, viene a recluir las posiciones reformadas en una suerte de *nuda natura*, desde la cual sólo se podría actuar moralmente a partir de la ayuda especial divina. Aunque, otras veces, viene a coincidir con su comprensión de lo puramente natural como un estado íntegro sin justicia original, a efectos de desarrollar las características de lo natural en cuanto tal.

7. Para un neoescolástico como De Soto las posiciones reformadas encierran la paradoja de reconocer en el hombre capacidad natural para cumplir ciertos preceptos o deberes, pero otros no. Es la doble lista de la *Confessio Augustana*. En un lado los preceptos del Decálogo, que se consideran de derecho divino, y, en el otro, los que pueden considerarse de derecho natural. El hombre puede realizar —libre, meritoriamente, éstos, pero no aquéllos. La razón de la *Augustana* es que los primeros son deberes internos, mientras que los segundos son externos. Lo que implica, de alguna manera, que éstos, los externos, son producto de la razón, mientras que los primeros, los internos, no pueden realizarse sin la ayuda especial divina de la fe. De Soto no entiende por qué las capacidades naturales se reconocen de aplicación, de alguna manera, meritoria para un caso, y no para el otro. O para todos, o para ninguno, viene a decir. El error, según él, reside en distinguir los actos como

externos e internos. Pues la diferencia en la problemática moral de unos y otros no es en función de ser internos o externos, sino sólo *ex parte obiecti*, según sean debidos a Dios, o al prójimo. Pues unos y otros son debidos en lo interno y en lo externo, es decir, *tam in affectu quam in effectu*. La frontera para De Soto es, pues, entre lo humano y lo divino, siendo posible la virtuosidad, de acuerdo a las propias capacidades humanas, dentro de aquélla en su conjunto. Desde esta perspectiva los preceptos de derecho natural y los del Decálogo se sitúan en un mismo continuo, al alcance de la virtuosidad de hombre.

8. Publicado a partir de 1591, pero terminado ya hacia 1576, el *Cursus* constituye una serie de comentarios sistemáticos a las obras de Aristóteles que fueron los apuntes de clase de filosofía de la Universidad de Coimbra, respondiendo básicamente al pensamiento de Pedro de Fonseca (1528-1599), cuya importancia, para la época, aparte de la de ser un comentario a Aristóteles, es la de haber servido de punto de apoyatura de la metafísica suareciana.

9. «En mi opinión, es el auto-control lo que hace posible un curso cualquiera del pensamiento distinto al normal, al igual que nada más que ello hace posible un curso cualquiera de la acción distinto al normal; y al igual que es precisamente esto lo que da lugar a un deber-ser de la conducta, es decir, a la Moralidad, así mismo también da lugar a un deber-ser del pensamiento, que es la Razón Recta; y ahí donde no es posible más que lo normal no hay auto-control alguno.» (*CP*, 4.540).

10. Algo que también afirma Peirce, y que está implícito en la base de su semiótica.

11. Weinreb, *Natural Law and Justice*, Cambridge, Mass., 1987.

12. Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*; Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1950; Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, 1961.

13. De hecho, Suárez se plantea una hipótesis formalmente parecida, de alguna manera, a la de Grocio —una suerte de *etiamsi*—, aunque de distintos efectos teóricos, al afirmar que la «*ratio naturalis* [que muestra lo bueno y lo malo] *non plus vel magis obligat* [por ser participación de la razón divina], *quam obligaret secundum se spectata ac si a se esset*» (*De legibus*, II, VII, 22). Formulación, esta, que constituye una de las claves axiomáticas del pensamiento barroco.

14. R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, 1878.

15. *The concept of law*, Oxford, 1961.

16. Un par de siglos después Von Clausewitz se movería en la línea de una temática semejante, aunque distinta en la dinámica del problema, ya que la guerra, para éste, al tener como objetivo la indefensión del enemigo no encuentra límites a la destrucción. El problema para Von Clausewitz no es quién controla a los controladores, sino más bien quién controla las armas. La política vendría a expresar aquí un tal límite en el sentido de una suerte de construcción de la línea de continuidad entre la guerra y la paz. Carl Schmitt aplicaría casi un siglo más tarde la relación amigo/enemigo como definitoria de la idea de lo político; lo que es tanto como no poder poner fin a la guerra.

17. A. Hägerström, *Der römische Obligatiosbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, Uppsala, 1927.

18. En muchos puntos las posiciones de Pufendorf parecen preceder curiosa-

mente a posiciones cercanas al sociologismo moral de un Durkheim o un Duguit. No deja de llamar la atención, a este respecto, el concepto de *sobreañadido* con el que Pufendorf define los entes morales, así como la naturaleza *ex impositione* de lo moral como social, lo que coincide con el *sui generis* de Durkheim a la hora de definir lo social en contraposición a lo natural o físico. El mismo concepto de *vida seria* que Durkheim aplica a lo religioso como expresión máxima de lo social no deja de recordar también al uso, por parte de Pufendorf, del término *seria* para cualificar el grado de realidad de lo moral en contraposición tanto a ficción —*ficta* o *figmenta*— como a hipotético —*ex hypotheseos*. Barbeyrac, en su famosa traducción del *De iure naturae et gentium*, lo traduce precisamente por lo *muy real* —en el mismo sentido, pues, que le dará Durkheim— significando así la superioridad de la realidad del ámbito de la normatividad moral respecto de la de lo físico.

Joaquín Rodríguez Feo

HOBBES

Las presentaciones que se han hecho de la obra de Hobbes siguen dos orientaciones diferentes; en una de ellas estarían los clásicos como Tönnies o Watkins, la notable introducción al *Leviathan* de Oakeshott o las obras de Robertson y Gauthier, sobre las que tendremos necesidad de volver continuamente. Estos trabajos son preferentemente sintácticos: analizan los principales tópicos de Hobbes, su coherencia o incoherencia, y el juego teórico de sus relaciones internas. Se ocupan igualmente del progreso en el pensamiento de Hobbes y de analizar las críticas que ha provocado.

En estos estudios ocupan un lugar secundario los móviles y las intenciones de Hobbes, así como el uso que hizo de su teoría dentro de una situación muy peculiar y excepcionalmente privilegiada. Esta caracterización, como todas las clasificaciones, corre el riesgo de ser injusta cuando se trata de trabajos clásicos que abordan el conjunto de la obra de Hobbes, pero fundamentalmente es así: el énfasis cae del lado sintáctico-explicativo. En el caso de Gauthier, con su *The Logic of Leviathan*, se trataría de un ejemplo más claro.

Por otra parte están los estudios que suponen seguramente ese análisis, pero que están interesados en una lectura más comprensiva, de orientación pragmática, de la obra de Hobbes. En éstos, los móviles y las finalidades, así como su función histórica, ocupan el centro de la atención y tratan de ofrecer una mayor comprensión del sentido. Por adelantar algún nombre, véase el trabajo de Horkheimer dentro de *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (Horkheimer, 1982, pp. 46-82) o la atención que ha dedicado Habermas al tema, de modo especial en *Teoría y Praxis* (Habermas, 1966, pp. 7-56).

Los riesgos del primer grupo podrían cifrarse en una visión cerrada de la obra de Hobbes, gnoseológicamente endogámica, riesgo que se pone más de manifiesto en los estudios de carácter analítico (de análisis del lenguaje) a los que se escaparía gran parte del sentido de la obra de Hobbes. El segundo grupo podría caer en la limitación de considerar a Hobbes una simple pieza de un mecanismo histórico, dentro del cual se perdería la singularidad de su trabajo.

Aparte de estas dos visiones de la obra de Hobbes y cruzándose con ellas, están las tesis de la dependencia o independencia de lo que Watkins llama «rompecabezas hobbesiano»; el rompecabezas consistiría en saber si existe una homogeneidad de conjunto; si del universo físico que presenta en el *De corpore* se deriva la antropología del *De homine*, y de ésta la ética y la política del *De cive* y del *Leviathan*. La polémica ha sido larga, pero personalmente me inclino a la tesis de la independencia. En todo caso no se trataría de una dependencia lógica sino de una dependencia de interés. Mi apoyo es el propio Hobbes, como trataré de explicar. El orden lógico o el *ordo cognoscendi* es claro: *De corpore*, *De homine*, *De cive*; o sea: física, antropología y política. Sin embargo hay un hecho que dejo aquí sólo consignado y es el del *ordo scribendi*. Hobbes escribió primero el *De cive* y el *Leviathan*, en los que se centraba su interés primario. El *De corpore*, que teóricamente contiene los fundamentos de los otros dos, fue publicado trece años después del *De cive*, y su supuesta función fundamentadora está bastante diluida. Aquí, creo que el interés fue por delante del conocimiento, y en ese sentido trataré de presentar su obra ético-política.

No creo que constituya un obstáculo a esta tesis (Strauss, Robertson) la existencia del *Short Tract on First Principles*, publicado efectivamente en 1630, antes del *De cive*, y que Watkins utiliza como prueba contra la tesis de la independencia. La existencia del *Short Tract* en esa fecha es de escasa importancia cualitativa al lado del enorme peso de sus grandes obras que apoyan la tesis que atacan Watkins y Macpherson.[1]

1. El *ethos* del miedo

Para comprender algunas de las más importantes construcciones teóricas de Hobbes hay que analizar el peso específico que tiene el miedo en toda su obra. En el sentido de que su interés por neutra-

lizar ese miedo estimula su producción teórica. Los conocidos versos autobiográficos: «El día en que nací mi madre dio a luz a dos gemelos: a mí y al miedo», nos formulan una realidad de la que Hobbes fue plenamente consciente. Toda su obra está construida desde el miedo. En esto es muy diferente de Maquiavelo, para quien el miedo es un resorte más a utilizar en política, y que considera desde fuera. Cuando Maquiavelo habla del miedo suele acompañarlo de «instrucciones para su uso». El caso de Hobbes es muy distinto.

En *De homine* describe las relaciones entre los hombres como de natural hostilidad. El *homo homini lupus* se queda corto, ya que a los lobos se les reconocen virtudes solidarias dentro de la propia manada. Lo trágico de esas relaciones humanas Hobbes lo presenta con su fórmula *homo homini homo* (cf. Freund, 1980, p. 23).

Cualesquiera que fueran los análisis psicológicos de ese miedo, su distinción del terror o de la aversión, son irrelevantes. En un lugar del *De cive*, después de describir cómo transforma el miedo a los hombres en peores, termina: «En suma, debemos concluir que el origen de todas las sociedades grandes y estables ha consistido no en una mutua buena voluntad de unos hombres para con otros, sino en el miedo mutuo de todos entre sí» (*EW*, II, p. 6).

Tönnies dedica en su obra sobre Hobbes un amplio espacio a analizar ese miedo profundo que inspira toda acción humana y a ese trabajo me remito. Algunas de las referencias de Tönnies parecen ir en el sentido de que Hobbes lo sitúa como un fenómeno de la psicología profunda, por ejemplo cuando dice:

> El frío nos hace soñar sueños de miedo y produce el pensamiento y la imagen de un objeto terrible ... y lo mismo que la cólera se acompaña de calor en ciertas regiones del cuerpo, si calentamos esas regiones durante el sueño, soñaremos con un enemigo (Tönnies, 1932, p. 217).

Trataré de hacer ver que el miedo en Hobbes no se explica sólo psicológicamente. Una explicación psicologista reduciría el problema en exceso y haría olvidar los componentes exteriores, institucionales, políticos y religiosos que producen ese *ethos* del miedo ante la realidad, que condiciona la representación que de ella se formule.[2]

En cualquier caso se puede comprobar que la presencia del miedo es general en la cosmovisión de Hobbes. Y en su tiempo Hobbes encontraba tal vez más fundamento que en el nuestro para afirmar, como lo ha hecho la antropóloga Mary Douglas[3] que «toda sociedad posee una estructura de miedo. Esto es una realidad. Los miedos y los peligros se manipulan y es así como se mueven las sociedades». Las campañas electorales en las que se oye hasta la saciedad «o yo o el caos» y la imagen del mundo de nuestros días asentado sobre el equilibrio de la amenaza, real o fingida, nos aproximan a Hobbes más de lo que nos gustaría. Veamos cuáles son los lugares en los que ese miedo fundamental actúa y de qué forma configura la sociedad.

1.1. *Miedo y sociedad*

Conviene advertir que en el *homo homini lupus* de Hobbes no hay ningún rastro de maniqueísmo. Se trata del miedo de la sociedad entera a sí misma porque se sabe capaz de realizar atrocidades que en ningún modo desea. Por ello decide, en un acto de egoísmo colectivo, sustraerse determinados derechos y entregarlos a una instancia superior creada por ella, el Leviatán, para asegurar su supervivencia.

Hobbes cree que el estado de naturaleza es el reino del miedo (Freund, 1980, p. 23), del que la sociedad entera desea salir y, al contrario que Locke, que cree que con el trabajo individual se puede superar ese estado, «necesita de un poder soberano para la liquidación completa del estado natural; pues la obediencia, el miedo que libera del miedo, es un producto de la socialización y no desciende —como el trabajo, el sufrimiento que devora el sufrimiento— de la naturaleza». La cita es de Habermas (1966, pp. 77-78) y explica la legitimación del Leviatán.

Es el miedo, según lo explica Louis Roux, el que

> engendra la necesidad de seguridad, y ésta la disposición a renunciar a su propia libertad ilimitada para disfrutar en paz de una libertad limitada. De igual forma, el contrato social es el producto del miedo y de la esperanza, un compromiso entre nuestra agresividad ilimitada y nuestra angustia infinita (Roux, 1981, p. 230).

Aunque hemos de volver en seguida sobre este componente positivo de la esperanza, lo que sí queda claro en Hobbes es el carácter legitimador del miedo respecto al contrato social, y que en los *Elementos de derecho* encuentra una formulación tan breve como ésta: «La mutua ayuda es necesaria para la defensa, como el miedo es necesario para la paz».[4]

Conviene también eliminar la visión tranquilizadora del poder que, una vez impuesto por el miedo colectivo, va a ejercer su acción unificadora de gobierno de una forma plácida. En ningún momento piensa eso Hobbes, y asegura que ese trabajo de aglutinación política es algo totalmente artificial porque trata de introducir un orden en el caos del estado de naturaleza, lo cual supone que se impone desde arriba y mediante el terror (Watkins, 1872, p. 192).

Habermas se lamenta de que «los pensadores modernos ya no preguntan como los antiguos por las condiciones morales de la vida buena y excelente sino por las condiciones reales de la supervivencia» (Habermas, 1966, p. 18). La cuestión no está en saber si la vida «moderna» habría perdido cualidades respecto a la «antigua» sino en saber quién refleja mejor las condiciones reales de su tiempo, si Aristóteles u Hobbes. Habría que preguntárselo a los esclavos de la época clásica. Otra cuestión es si los clásicos disponían de mayores dosis de instancias utópicas o si éstas eran superiores a las de los modernos. También habrá que volver sobre esto.

Una última observación sobre la sociedad teórica de Hobbes y que le distancia de Maquiavelo, su punto de referencia obligado, consiste en que la fundamentación de Hobbes va dirigida a los súbditos principalmente. Incluso en el *Leviathan* habla más de los gobernados que de los gobernantes, al contrario que Maquiavelo cuyo interlocutor principal es el príncipe. El objetivo de Hobbes es asegurar la disciplina social mientras que el de Maquiavelo es el de fortalecer el poder. En este sentido es acertada la afirmación de R. Polin: «La política de Hobbes enseña a obedecer más que a mandar. Por eso su nombre es exacto: se trata de un *De cive*, no de un *De principe*» (cf. Freund, 1980, p. 223). Lo cierto es que el trabajo de Hobbes, en lo que se refiere a diseñar los recursos del poder, es escaso. Le basta con que sea absoluto para garantizar su objetivo principal: la paz y la seguridad en la obediencia política.

1.2. *Miedo y filosofía*

Louis Roux tituló su obra sobre Hobbes: *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes.* Los residuos del mundo medieval en los que Hobbes recibió su primera formación intelectual convivían con los nuevos aires que llegaban del continente. Esta situación provocaba, entre otros efectos, el sentimiento de pérdida del suelo metafísico que había sostenido siglos de cultura occidental. Sentimiento paralelo al que experimentaron los astrónomos y geógrafos de la época que vivían ya en la comprobación de la redondez de la tierra lanzada al vacío alrededor del sol a velocidades no imaginables, sin necesidad de apoyarse en los hombros de ningún atlante u otra clase de columnas. Todo esto, unido a la sorpresa de que nada se venía abajo en el mundo físico y que, incluso en las apariencias, todo seguía igual. Sin querer hacer de Hobbes un existencialista tres siglos *avant la lettre*, sí es cierto que experimentó ese sentimiento de *Bodenlosigkeit* que nos es familiar.

Louis Roux lo expresa así: «Todo cruje, todo se agrieta: es el descubrimiento de un universo conflictivo y, a través del dominio de la mecánica, lo que se trata de dominar es el tiempo y la *angustia*» (Roux, 1981, p. 223) (las cursivas son mías). Sentimiento que, en el caso de Hobbes, se veía agravado por la sensación de soledad en el universo humano. Se trata, en palabras de Watkins, de la

> triste imagen que nos ofrece Hobbes del aislamiento del hombre y de su dependencia de sí mismo en estado de naturaleza. Para la inmensa mayoría de nosotros, pocos castigos pueden ser más atroces que el vernos privados de toda compañía humana. Pero, para Hobbes, una persona nunca coincide realmente con los demás, sino que se limita a experimentar en su propio cuerpo los efectos que éstos producen; y si tales efectos son incómodos en la mayor parte de los casos, como efectivamente lo serían en estado de naturaleza, prefiere estar solo (Watkins, 1972, p. 122).

Pues bien, estas sensaciones de vacío, de soledad y de falta de fundamentos metafísicos, producen miedo. Este miedo Hobbes lo albergó desde que empezó a desconfiar de la metafísica medieval en cuyos restos había sido educado. Y sin embargo unió a ese miedo el valor suficiente para luchar contra él. Tal vez se refleje algo de esta actitud en la dedicatoria que Tönnies escogió para encabezar su

obra y que tomó de la *Lux mathematica* de Hobbes: «Philosophia ut crescat libera esse debet nec metu nec pudore coercenda».

Lo que no debe pensarse es que Hobbes, en su filosofía, hiciera del miedo un principio gnoseológico. No llegó a formular un «timeo ergo sum». Sin embargo, y de manera no menos operativa, el miedo está también en la base de su filosofía. La lucha contra el miedo que provoca el vacío de principios metafísicos le obligó a llenarlo con un nominalismo, sobre el que volveremos a hablar de su antropología.

1.3. *Miedo y religión*

El viejo dicho de Lucrecio de que el temor hizo a los dioses sólo sería aplicable a Hobbes con algunas reformas. El concepto que tiene Hobbes de la religión lo aplazamos para un apartado posterior, pero el aspecto del miedo (del temor y temblor), que está en la base de la religión que él vivió, se puede consignar aquí con un texto del *Leviathan*: «El temor de un poder invisible, ya sea fingido por la mente o imaginado por narraciones públicamente autorizadas, es religión; si no está autorizado, es superstición, y si es realmente como lo imaginamos, es la verdadera religión» (*EW*, III, p. 45).

En todo caso, el miedo que está en la base de la religión se explica en el marco más general de su antropología. Porque el hombre, como todos los demás cuerpos, posee esa tendencia fundamental a su conservación, a permanecer en su ser; se trata del *conatus*, del *endeavour* tan querido a Espinoza. Y lo que constituye en el hombre su especificidad es su capacidad de formular el futuro por medio del lenguaje. Pero como el hombre, por su finitud, es incapaz de comprender totalmente el mundo y no posee la clave del universo, crea la religión para acallar su miedo y su sed de inmortalidad.

Otra cuestión más marginal, pero igualmente operante, es el miedo que inspiran las instituciones religiosas. En el estudio que hace W. Sombart del significado de la religión en el capitalismo incipiente, asegura que «el Dios de Calvino y de John Knox era un Dios terrible, un Dios que infundía pavor, un tirano sanguinario, y el estado de ánimo que infundían los predicadores a su comunidad era el de un miedo continuo» (Sombart, 1982, p. 239).

Y en ese mismo lugar trae una larga cita de Thomas Buckle en

su *Historia de la civilización en Inglaterra* en la que más que del siglo XVII parece que esté hablando del siglo XI. No eran sólo los sermones terroríficos sino las prácticas delatorias, de espionaje y de registros domiciliarios, que propiciaban un estado de ánimo de terror colectivo.

Todo ese conjunto de situaciones lo padeció Hobbes y actúa en su reflexión teórica. Sin embargo es justo decir que, así como considera que el miedo es un elemento fundante de la política y de la sociedad en general, no lo es de la religión, por mucho que lo acompañe en sus manifestaciones. Quede aquí únicamente observado que Hobbes aconseja la religión como remedio contra el miedo; eso sí, a condición de que la religión esté al servicio del Estado.

1.4. *Antiutopía*

El miedo en Hobbes funciona como una antiutopía: el regreso al estado de naturaleza, que es lo que propicia el miedo, es algo que nunca sucederá pero que debe movernos a actuar como si eso fuera posible, en orden a evitarlo. Al tratarse de una utopía del revés, su función estriba en mantener la tensión para evitarla, de la misma forma que en las instancias utópicas positivas se trata de mantener la tensión para acercarse. No sería un buen ejemplo de antiutopía el holocausto nuclear, porque en este caso la posibilidad real de que suceda sí existe.

Para ser justos con Hobbes, sin embargo, y quitar el tono completamente negro que suele darse a su actitud fundamental, habría que llamar la atención sobre aquellos textos en los que el propio Hobbes facilita la aparición de la esperanza como utopía positiva.

En rigor, la esperanza es una consecuencia del miedo. No sería concebible la esperanza allí donde no hubiera nada que temer. El juego de la sociedad se mueve entre dos polos, y Horkheimer opina que lo que nace a la vez del miedo y de la esperanza es el contrato social. Pero lo cierto es que en Hobbes la atención la absorbe casi por completo el miedo. Resulta tentador enfrentar a Hobbes y a Bloch con la intención de averiguar qué es lo que ofrece más posibilidades de juego social, si la utopía o la antiutopía; como igualmente tentador resulta referir el miedo hobbesiano a lo que siglos más tarde se llamará alienación en sus múltiples manifestaciones. Lo que

significa que las posibilidades teóricas del pensamiento de Hobbes no están agotadas.

Un texto de Hobbes legible en clave positiva podría ser el siguiente final del capítulo XIII del *Leviathan*:

> Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son: el temor de la muerte, el deseo de cosas necesarias para vivir cómodamente y la esperanza de obtenerlas con su trabajo. Y la razón sugiere fórmulas aptas de convivencia pacífica, sobre las que los hombres pueden llegar a un acuerdo (*EW*, III, p. 116).

También cabría una lectura benevolente del miedo, tal como lo hace J. Freund sobre este texto de Hobbes tomado de los *Elementos de derecho*:

> La esperanza es la expectativa de un bien futuro, así como el miedo es la expectativa de un mal. A veces existen causas que actúan alternativamente en nuestra mente, unas que nos hacen esperar un bien y otras esperar un mal; si predominan las que nos hacen esperar un bien, el sentimiento general es de esperanza; en el caso contrario, de temor.

Del que concluye que el miedo, según se utilice, puede hacer al hombre razonable o irracional (Freund, 1980, p. 17).

En todo caso, y tratándose sobre todo de una teoría para la convivencia humana, parece más operativo y con más garantías de resultados prácticos presuponer la maldad humana. La estrategia del «pongámonos en lo peor» nos pone a cubierto de sorpresas que pueden resultar fatales. Carl Schmitt es de los que piensan que todas las teorías políticas auténticas presuponen la maldad del hombre.

2. El prestigio de la ciencia

Otro de los elementos clave para la comprensión de Hobbes es su admiración por la ciencia de su época, que comparte con la mayoría de sus contemporáneos.

En la epístola dedicatoria del *De corpore*, después de dedicar elogios a Protágoras, Aristóteles y Filolao, encomia a dos de sus más admirados amigos personales: «Galileo, en nuestro tiempo, supe-

rando esa dificultad [de la interpretación de la gravedad] fue el primero en abrirnos las puertas de la filosofía natural universal, que es la naturaleza del movimiento». Y en seguida:

> Recientemente, la ciencia del *cuerpo humano*, la parte más útil de la ciencia natural, fue descubierta por primera vez con admirable sagacidad por nuestro compatriota el doctor Harvey, médico principal de los reyes Jacobo y Carlos, en sus libros sobre *El movimiento de la sangre* y *La generación de las criaturas vivientes*.

Los elogios se extienden después a Kepler, Gassendi y Mersenne. Y hace consistir su mérito, más que en otra cosa, en haber encontrado el método adecuado, ya que «los hombres se pierden y se equivocan por falta de método».

Su pasión por la nueva ciencia le llevó desde las islas hasta Florencia para intercambiar personalmente con Galileo sus intuiciones sobre el mundo físico. Según Tönnies, en esa época estaba obsesionado por la idea de que en el mundo no había más que una sola realidad,

> que puede aparentar formas extrañas, pero que es siempre movimiento de las partes internas de las cosas; esta idea le persigue día y noche en su viaje al Midi francés e Italia, a caballo, en coche, sobre el mar, y el poseerla le hace feliz (Tönnies, 1932, p. 42).

Al parecer, en ese viaje Galileo aprobó la idea de Hobbes de tratar la moral «more geometrico». Debemos decir de paso que su ansia de comprender le hizo visitar a las principales cabezas de Europa, muy en particular a Mersenne que, entre otros méritos, cumplió los buenos oficios de lo que hoy podría llamarse «relaciones públicas de la modernidad».

También es interesante señalar la enorme comunicación que existió entre la comunidad científico-filosófica de la época: Hobbes fue amigo de Harvey, que habría de ser el médico de Bacon, del que Hobbes fue secretario. Hobbes conoció a Galileo en Florencia pero Harvey había sido alumno suyo en Padua. Y Mersenne puso en comunicación a Hobbes con Gassendi y, tal vez, con Descartes, al que Hobbes no menciona como científico, etcétera.

Y prueba del entusiasmo que Hobbes ponía en sus intercambios

culturales es que, según Watkins: «Hobbes fue más *harveísta* que el propio Harvey en la supremacía que concedía al corazón ... como la fuente de todos los sentidos» (Watkins, 1972, p. 131).

Polemiza, sin ser un matemático profesional, con Wallis, que en esta polémica llevaba la razón, pero que era absolutamente contrario a Hobbes, y no sólo en matemáticas, por ser el portavoz de la clerecía. De su curiosidad científica puede dar idea el hecho de que a sus 91 años escribiera el tratado de *Cyklometria*.

Dentro de este interés científico de Hobbes, y como contrapunto, cabrían las críticas demoledoras hacia las instituciones académicas, las universidades principalmente, a las que considera un instrumento del Estado para formar ciudadanos dóciles, y con un contenido académico más conservador que innovador. No sólo cree que la ciencia es poder sino que comparte la opinión de Bacon, del que había sido secretario, de que la ciencia sirve únicamente al poder (cf. Habermas, 1966, p. 43), pero esto no es un argumento contra el prestigio de la ciencia sino contra la capacidad corruptora del poder.

La crítica ha acusado a Hobbes de ingenuidad y de medievalismo (cf. Horkheimer, 1982, p. 63). Esta última acusación es explicable en un «pensador entre dos mundos» y podría hacerse extensiva a todos los renacentistas y «modernos». Pero lo de su ingenuidad sólo puede ser efecto de un anacronismo, visto desde una época como la nuestra, que dispone, sobre todo en las ciencias sociales, de unos instrumentos conceptuales más refinados.

Todo el capítulo I de la segunda parte de la obra de Tönnies trata de comprender el doloroso paso del Medievo al Renacimiento y, por citar algunas, las obras de Roux o de Garin contemplan con más serenidad el significado de esa época de tránsito en la que la ciencia jugó un papel crucial.

2.1. *Paréntesis biográfico*

Tal vez hubiera sido necesario haber presentado una biografía de Hobbes, tanto más útil cuanto que en él su vida ofrece un significado casi tan relevante como su obra. Para ello se puede remitir a las obras clásicas de la literatura secundaria de Hobbes: Tönnies principalmente, así como Robertson o Peters. En todo caso las fe-

chas son significativas si se ponen en paralelo con los principales sucesos y los principales hombres con los que coincidieron. Tönnies ha señalado tres períodos en su vida. El primero, de juventud, que iría de 1588 a 1628, incluiría su formación clásica y puritana, bajo la dirección de un tío suyo, su ingreso en el Magdalen Hall de Oxford y su empleo como tutor del duque de Devonshire, que le proporcionó la oportunidad de conocer el continente y le contagió la incurable enfermedad de los viajes. En este período, aparte de conocer a Mersenne, Descartes y Gassendi, de leer los trabajos de Kepler y Maquiavelo y de trabajar como secretario de Bacon, destacan la traducción de la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides quien, según su célebre frase, le hizo ver «cuán insensata era la democracia», y la programación de lo que sería el plan de la obra de su vida, de carácter enciclopédico, y que constaría, por orden lógico, de tres partes: *De corpore, De homine* y *De cive.* El segundo período, de madurez, se prolongaría hasta 1660 y lo llenan, según Tönnies, viajes y proyectos. Escribe los *Elementos de derecho natural y político.* Colabora, por invitación de Mersenne, en una edición de las *Meditaciones* cartesianas con un trabajo crítico que está de acuerdo con las relaciones poco acordes de Hobbes y Descartes. Este período incluye el paréntesis de su estancia en París y trabaja alternativa y simultáneamente en sus tres obras sistemáticas. La primera que publica es *De cive* (1651) y en ese mismo año el *Leviathan*; es decir, sus obras ético-políticas.

En 1655 aparece *De corpore* y al año siguiente *De homine.* Un tercer período iría hasta su muerte en 1679, en el que aparecen sus obras menores y su famosa *Autobiografía* en versos latinos.

Esta localización cronológica de la vida y de la producción escrita de Hobbes parece útil para conocer el *ordo cognoscendi* y el *ordo amoris* de Hobbes, y la dedicación total a la filosofía de un hombre que vivió, soltero y lúcido, hasta los 91 años, provocando las mayores adhesiones y los mayores odios. Muestra de lo primero podría ser la amistad sincera de grandes pensadores y políticos, ya mencionados, y de lo segundo la prohibición del *Leviathan* por el Parlamento inglés o la polémica con el obispo Bramhall.

3. Política y ética

Se trata pues, de evitar el miedo, es decir de organizar la sociedad, del modo más eficaz posible. Y el método que se ha revelado como más riguroso y eficaz es el de la ciencia; más concretamente el método resolutivo-compositivo de Galileo. El propio Hobbes dice que: «En consecuencia, no hay ningún método mediante el cual podamos averiguar las causas de las cosas que no sea o bien *compositivo* o bien *resolutivo*, o bien *compositivo en parte* y *en parte resolutivo.* Al resolutivo se le llama comúnmente método *analítico* y al compositivo *sintético*» (*EW*, I, p. 66).

La parte «resolutiva» de su método consiste en imaginar a los hombres desvinculados de los lazos sociales y mostrar que, en esa situación, la *naturaleza* humana se revela aterradoramente cruel, hasta tal punto que la propia situación reclamará —y esa es la parte «compositiva» del método— una asociación bajo una autoridad que articule la sociedad humana, tal como se describe en la segunda parte del *Leviathan.*[5]

Con esta introducción de un método riguroso, Hobbes ha sido considerado como el creador de la filosofía política, en primer lugar por él mismo, en la epístola dedicatoria que encabeza el *De corpore*: «En consecuencia, la filosofía natural es aún joven; pero la filosofía política es más joven todavía (y lo digo por las provocaciones de mis detractores, que saben lo poco que me han afectado), al no ser más antigua que mi propio libro *De cive*» (*EW*, I, p. IX).

Habermas es de la misma opinión cuando, al tratar de las insuficiencias explicativas de Althusius, afirma:

> Al llevar Hobbes estos tres puntos a su conexión causal, transforma el derecho natural en una ciencia, puesto que ésta da por cumplida su tarea cuando «investiga ... los efectos como procedentes de sus causas productoras, o viceversa: de los efectos conocidos las causas productoras» (Habermas, 1966, p. 33).

Y también alude a Hobbes como «fundador de la filosofía social como ciencia» (Habermas, 1966, pp. 25-26), afirmando que «Hobbes vence la debilidad metodológica de sus predecesores: ni Maquiavelo ni Moro habían pretendido ejercer la política y la filosofía social como ciencia» (Habermas, 1966, p. 26).

Si dejamos para el final algunas críticas metodológicas, podemos ya enunciar los principales conceptos sobre los que Hobbes articula su filosofía política. Aunque el orden no es el mismo en todos los estudios de Hobbes, se pueden agrupar en los siguientes tópicos:

—Estado de naturaleza y derecho natural
—Poder y soberanía
—Obligación
—Justicia
—Ética

El estado de naturaleza es un supuesto metodológico que remite a un caos originario, donde la única ley sería la lucha de todos contra todos. La historicidad de este estado no se afirma, y en la polémica con Bramhall admite que es muy probable que en ninguna etapa de su historia la humanidad haya carecido de organización social. Sin embargo, en el *Leviathan* sugiere que «los pueblos salvajes de América se aproximan bastante a este estado» (*EW*, III, p. 114). Tönnies recuerda que, históricamente, ese estado de naturaleza se provocaba precisamente para reforzar la necesidad de una organización política sólida. Y cita a Sexto Empírico cuando asegura que

> los sagaces persas disponen de una ley según la cual, a la muerte de su monarca, deben conducirse sin legislación alguna durante los cinco días siguientes ... a fin de aprender por experiencia cuán dañina es la carencia de leyes, padeciendo ... crímenes y rapiñas y cosas, si acaso, aún peores, de manera que ello les haga más fieles guardianes de sus monarcas (cf. Watkins, 1972, p. 87).

Pero en ese caso se trataría de un caos por decreto que nada tendría que ver con el supuesto de Hobbes.

Hegel rechaza el mito del estado de naturaleza por carecer del menor fundamento histórico y ofrece a cambio un *ser en sí*, un hombre gobernado por el deseo, presa de sensaciones primarias y de su satisfacción que, a través del proceso de desarrollo que se describe en la fenomenología del espíritu llega a ser un *ser para sí* capaz incluso de crear el Estado. No hay tanta diferencia entre Hobbes y Hegel. Louis Roux cree incluso que Hobbes anticipa la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo (Roux, 1981, p. 227).

Este supuesto estado de naturaleza no es una creación de Hobbes. Se hallaba en las doctrinas de la época lo mismo que la

Edad de Oro o el Paraíso, sólo que con sentido inverso: de estado de armonía. Tönnies piensa que el cambio que efectúa Hobbes al suponer el estado de naturaleza como *negativo*, contra las creencias comunes, es un resto de epicureísmo. Aparte de que su época ofrecía un panorama más próximo al estado de naturaleza que a una primigenia comunidad de armonía. Por eso el derecho natural viene a cristalizar en un pacto entre enemigos, no en un acuerdo amistoso.

Esto es lo que viene a regular el derecho natural por medio de la ley natural. Estos dos conceptos no son fáciles. Gauthier, en *The Logic of Leviathan* acude al recurso de buscar en la obra de Hobbes definiciones materiales y formales de cada uno de ellos. Pero el resultado no es de una mayor claridad. Podríamos hablar del derecho natural como el que tiene cualquier hombre para usar libremente de su poder en orden a preservar su naturaleza, es decir su vida.

En cuanto a la ley natural, ésta sería el precepto, obtenido mediante la razón, en orden a preservar la propia vida. En el *Leviathan*, Hobbes enumera hasta 16 leyes naturales, de las cuales las más significativas son las que se refieren al mantenimiento de la paz, a la legítima defensa y al respeto de los pactos. Estas leyes obligan siempre, según Hobbes, en el fuero interno, pero en el externo no siempre; por ejemplo cuando los demás tampoco respetan los pactos.

El poder, en consecuencia, es un postulado de la ley natural, aunque Hobbes no diseña los mecanismos del poder con la precisión con que lo hace Maquiavelo ya que su punto de mira va dirigido más al ciudadano.

Hay un poder de cada individuo que consiste en su capacidad de éxito en las actividades que emprende, y que es insaciable. «Termina sólo con la muerte.» Pero no es éste el que ahora interesa. Es el poder soberano, que ha de regir la marcha de la sociedad y que es el fundamento de la soberanía.

Sin embargo, conviene no confundir derecho soberano y poder soberano. El primero no puede darse sin el segundo, y éste a su vez necesita la legitimación del primero. Porque si falta el poder, el derecho quedaría sin efecto y, por el contrario, un poder efectivo no amparado por el derecho estaría incapacitado para alcanzar el grado supremo de disponer de la vida de los hombres.

Ya en su traducción del Tucídides piensa que el poder supremo debe estar en manos de una sola persona (hombre o asamblea). El

soberano, pues, puede quedar definido, tal como lo hace en el *Leviathan* como «una persona cuyos actos considera como propios una gran multitud, por los pactos que han firmado, con el fin de que esa persona pueda usar de la fuerza y de los medios de todos, según lo considere conveniente para la paz y su común defensa» (*EW*, III, p. 158). Si observamos que ese poder soberano es absoluto, estamos asistiendo al nacimiento del Leviatán, y Hobbes lo describe así:

> Porque este gran Leviatán, llamado *Comunidad* o *Estado*, en latín *Civitas*, se crea artificialmente y no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue establecido, y en el cual la *soberanía* es un *alma* artificial que da vida y movimiento a todo el cuerpo. Los *magistrados* y demás *oficiales* de la judicatura y del aparato ejecutivo son *articulaciones* artificiales; los *premios* y *castigos*, inherentes a la misma soberanía, mediante los cuales todos los miembros se ven movidos a ejecutar su cometido, son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *salud* y la *riqueza* de cada miembro son la *fuerza*; la *salus populi*, la *seguridad pública* es su cometido; los *consejeros*, que le aportan todas las cosas que necesita saber, son la *memoria*; la *justicia* y las *leyes* son su *razón* y su *voluntad* artificiales, la *concordia* es la *salud*, la *sedición* la *enfermedad* y la *guerra civil* la *muerte*. Finalmente, los *acuerdos* y *pactos* mediante los cuales fueron creadas, agrupadas y unidas las partes de ese cuerpo, recuerdan el *fiat* o *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la creación (*EW*, III, pp. IX-X).

Ahora bien, el Leviatán no se construye de una forma *natural*, a la manera como en Aristóteles el hombre forma familia y éstas comunidades más amplias, hasta aglutinarse en la *polis* como unidad superior. En este proceso aristotélico de incorporación se van dejando atrás los accidentes, y son las esencias las que progresan hacia niveles superiores de integración. Pero este proceso supone unas realidades metafísicas que el empirismo de Hobbes no admite. En consecuencia, para Hobbes, el Leviatán se constituye de una forma *artificial*, impuesto desde arriba y efectuado mediante el terror. Tiene que ser así, en virtud de un nominalismo sobre el que será necesario volver en seguida.

El hecho de que la unificación política se imponga desde arriba no va contra el carácter contractual del Leviatán. Lo único que sig-

nifica es que los súbditos ya saben que tienen que aceptar una unificación violenta. En este sentido es necesaria una etapa democrática constituyente, pero lo constituido es un poder absoluto.

Conceptos más próximos a la ética serían los de obligación y justicia. Al tratar del derecho natural se vio que éste no implicaba ninguna obligación. Por lo tanto todas las obligaciones son autoimpuestas, bien inmediatamente o mediante pactos o leyes. Aquí Hobbes, consecuente con la ilimitación del derecho natural a conservar la propia vida, mantiene que para que exista alguna obligación se hace necesaria alguna renuncia total o parcial al derecho natural. Gauthier lo formaliza así: «A tiene la obligación de no hacer X = A ha renunciado al derecho natural de hacer X» (Gauthier, 1979, p. 41).

Los principales mecanismos mediante los cuales se crean obligaciones son los pactos o las leyes derivadas de ellos, que siempre han de ser razonables. Si, por otra parte, Hobbes identifica lo justo con lo legal (*EW*, I, p. 74), tenemos que la justicia no es otra cosa que lo estipulado en las leyes. Pero sería más exacto definir la justicia negativamente: así, injusticia sería el no cumplimiento de los pactos. Nuevamente, Gauthier formaliza: «X es un acto justo = X no implica el no cumplimiento de un pacto». Y añade: «Es necesaria la doble negación; no podemos definir la justicia como cumplimiento de pactos. Ya que Hobbes supone que son justas aquellas acciones que no impliquen ruptura de pactos» (Gauthier, 1979, p. 41).

Al margen de lo discutible de esta concepción de justicia, no se puede pasar por alto el elemento *razonable* que Hobbes interpone como necesario y que sugiere un carácter socrático en el sentido de identificar lo justo y lo razonable (bondad y razón). Existe un texto del *De corpore politico* que resulta ilustrativo:

> Hay una gran semejanza entre lo que llamamos *injuria* o *injusticia* en las acciones y conversaciones de los hombres en el mundo y lo que se llama *absurdo* en los argumentos y disputas de las escuelas. Porque así como del que se ve llevado a contradecir un aserto mantenido previamente por él, se dice que ha sido reducido al absurdo; de la misma forma, del que por pasión hace u omite aquello que había prometido omitir o hacer por un pacto, se dice que comete injusticia; y en toda ruptura de pactos existe una contradicción propiamente dicha. Porque todo el que ha pactado, acepta hacer u omitir en el futuro. Y el que ha realizado alguna acción, la ha querido, en aquel presente que es parte del tiempo futuro contenido en el pacto.

> Y en consecuencia, el que ha violado un pacto, ha querido hacer y no hacer la misma cosa al mismo tiempo, lo cual es una clara contradicción. De esta forma, la *injuria* es un *absurdo* de conversación, como el absurdo es una especie de injusticia en la disputa (*EW*, IV, p. 96).

Todo esto sería muy racional si al comienzo del párrafo no introdujera el inquietante *through passion* que perturba la fría lógica del discurso. Y dado el carácter personal que confiere al concepto de obligación, parece que se trata de una obligación moral más que jurídica: es la contradicción interna del agente la que invalida el acto, no la ley exterior.

Esto conduce a algunas consideraciones generales sobre la ética de Hobbes. En efecto, Hobbes, «pensador entre dos mundos», al teorizar la moral se atiene a la tradición que identificaba la ética con el derecho natural. Parece que habrá que esperar a Kant para que se establezca la división entre ambos, adjudicando al derecho la regulación exterior y a la moral la adhesión interna a la justicia. A la moral corresponderán los imperativos categóricos y al derecho los condicionados. Hobbes no alcanzó a establecer esos análisis, pero sí se puede decir que los hizo posibles. Según Tönnies:

> No conforma el derecho natural según principios morales, sino la moral según principios jurídico-naturales. «Si has celebrado un contrato, lo debes cumplir», esta es la expresión moral. «Los contratos vinculan la voluntad», esta es la adecuada forma jurídica, la de su *principio del derecho* (Tönnies, 1932, p. 239).

Esta forma de privilegiar lo político sobre lo ético por parte de Hobbes lleva paradójicamente a los mismos riesgos de absolutismo que la actitud contraria de hacer prevalecer lo ético sobre lo político. Si la razón de Estado significa que el Estado siempre tiene razón, lejos de acercarnos a la situación deseable en la que todo lo real fuera racional, nos hundimos en la impotencia de ofrecer una resistencia al menos moral ante un Leviatán innegablemente real pero dudosamente racional.

Hobbes trabaja desde una perspectiva empirista, materialista e incluso mecanicista, opuesta a la de Hegel, y cuando explica el plan general de su obra, al referirse al *De homine*, dice: «Tras la Física viene la Moral, donde se estudian los movimientos de los sentimien-

tos ...» (cf. Tönnies, 1932, p. 143), tratando de reducir la conducta a *movimiento* como había hecho Galileo con la física. Estos movimientos son a veces agradables y útiles y, en consecuencia, buenos. Serían malos si resultaran desagradables o inútiles. Esta mezcla de epicureísmo y utilitarismo deriva a un egoísmo inteligente, que es como podríamos definir la ética de Hobbes.

Su reducción de los sentimientos y apetitos al movimiento es sólo una etapa previa que antecede a su teoría del lenguaje, teoría que desborda la intención de este trabajo, pero que es de especial interés porque, según Watkins: «Dicha teoría —especialmente en su aplicación al lenguaje moral— posee importantes implicaciones políticas, la principal de las cuales es, con la venia de Warrender, la de que el papel del soberano *consiste* en crear un sistema público de reglas morales a partir de un vacío moral» (Watkins, 1972, p. 165).

No se puede terminar este recorrido por los principales tópicos morales de Hobbes sin preguntarnos por la existencia o no de un sistema ético en Hobbes. Generalmente se ha creído que sí existía, aunque los adjetivos de egoísta, subjetivista, heterónomo, etc., trataran de desacreditarlo.

Gauthier (1979, pp. 89 y ss.) plantea la cuestión radicalmente (y contradictoriamente) al afirmar por una parte que «el sistema moral de Hobbes es un edificio impresionante» y, por otra, que, por impresionante que sea ese sistema, no se trata de un sistema moral sino meramente prudencial. En lo que se puede estar de acuerdo con Gauthier es en su observación marginal de que esa discusión a Hobbes le traería seguramente sin cuidado. En lo demás, estimo que hay una confusión primera entre lo subjetivo y lo individual.

Hobbes sostiene que el miedo que fundamenta la ética y la política es colectivo (de todos contra todos), por subjetivas que sean las manifestaciones de ese miedo en cada individuo. En ese sentido, no tendría fundamento la acusación de Gauthier a Hobbes de ser el burgués individualista por excelencia. Lejos de eso, lo temible de Hobbes es su colectivismo totalitario. En el Leviatán el individuo se ve como una termita en un gigantesco termitero donde todo sucede necesaria e inmutablemente porque de eso se encargan las leyes de la naturaleza. El buen burgués del siglo XVII no se reconocería en esa imagen. Es otra la crítica que se le puede hacer a Hobbes.

Lo que sí es cierto es que debajo de ese sistema de obligaciones

morales subyace un interés personal y colectivo (es una de las pocas ocasiones en que lo personal y lo colectivo estarían en armonía) de preservar la vida. Y también es cierto que cuando el interés se disfraza de moralidad aparece la ideología, como observa Gauthier (cf. también Horkheimer, 1982, p. 66). Pero esto sería un síntoma de la escasa excelencia de su moral o del bajo nivel ético de sus propuestas, y no iría en contra del carácter sistemático y moral de su ética, que podría resumirse así: «Ante el riesgo de autodestruirnos deberíamos ponernos de acuerdo en autolimitar nuestras capacidades colectivas de agresión. Y en esto, el acuerdo entre los hombres parece unánime. Hagamos pues un pacto de no agresión y nombremos un garante del cumplimiento a toda costa de ese pacto». El respeto del pacto es de carácter moral. La obediencia al guardián del pacto podrá ser moral o política, e incluso jurídica, según los casos. Pero la base moral en Hobbes es manifiesta, aunque se puedan hacer críticas a la coherencia con el resto de su pensamiento.

Otra cuestión es el hecho de que su concepto del bien y del mal dependa de una psicología de corte mecanicista —bien es lo apetecible o deseable; mal es el objeto de aversión— pero esto tiene más que ver con su antropología que con su sistema ético.

Ayudarían a comprender la construcción teórica de Hobbes en cuestión de ética las referencias contra las que luchaba: o bien un iusnaturalismo de carácter metafísico en el que el bien y el mal eran anteriores al hombre, o una ética de base religiosa donde el bien y el mal estaban definidos para siempre por una voluntad exterior al hombre mismo.

4. Acerca del hombre

Seguiremos pues con el *ordo scribendi* de Hobbes, que refleja mejor el proceso de su interés que el *ordo cognoscendi*. Desde el punto de vista gnoseológico, el *De corpore* precedería al *De homine* y éste al *De cive*, como se ha hecho notar. No obstante, el proceso real de producción, como lo explica el propio Hobbes, fue otro, y en el prefacio al *De cive* así lo asegura:

> Una vez expuesto mi método, he aquí las razones que me movieron a llevarlo a cabo. Había estudiado filosofía por gusto, y había

> reunido los primeros elementos de todo tipo; y después de haberlos agrupado en tres secciones por grados, pensé que podía escribirlos de forma que en primer lugar tratase del *cuerpo* y de sus propiedades generales; en la segunda del *hombre* y de sus particulares facultades y afecciones; en la tercera del *gobierno civil* y de los deberes de los súbditos ... Y mientras andaba ordenando y meditando con calma la composición de estas materias, sucedió que en mi país, pocos años antes de que estallara la guerra civil, ardía en disputas acerca de los derechos del poder y de las obligaciones de obediencia por parte de los súbditos, verdaderos presagios de la guerra que se avecinaba; y esta fue la causa de que, dejando de lado todas las otras materias, madurase y realizase esta tercera parte. La consecuencia fue que lo que estaba en último lugar ocupase el primero en el tiempo. Tanto más cuanto que vi que, bien fundada en sus propios principios conocidos por experiencia, no tenía necesidad de las secciones anteriores (*EW*, II, pp. XIX-XX).

Otra observación previa antes de entrar en la consideración del hombre consistiría en mitigar el tópico pesimismo de Hobbes, cliché según el cual el hombre sería peor que los animales y una especie de disonancia en la armonía de la creación. Para Hobbes no fue así. Su supuesto pesimismo, motivado por los horrores de una guerra civil y una sociedad fanática, pudo no ser más que un realismo sin disimulo. De hecho para Hobbes el hombre es la obra más sorprendente de la naturaleza, capaz a su vez de crear autómatas y máquinas que copian torpemente los mecanismos humanos. Además es cierto que el hombre es salvaje y cruel por naturaleza, pero capaz de autocontrol.

Sería necesario, al entrar en la antropología de Hobbes, no perder de vista el recorrido histórico de las teorías sobre el hombre que, procedentes sobre todo de Aristóteles y mediadas por la obra de santo Tomás, constituían el primero de los dos mundos en los que vivió Hobbes. En ese primer mundo medieval en el que se formó, se había llevado a cabo la transformación que explica Habermas como el paso del *zóon politikón* al *animal sociale* (Habermas, 1966, pp. 14-15), de la *polis* a la *societas*. La *polis* está más próxima a la *comunidad*, donde la virtud y la vida excelente de los ciudadanos es el objetivo principal. La *societas*, que aún no es Estado, presta más atención al gobierno y al poder del *dominus*. Y tanto una como otra se ven cumpliendo sus funciones amparadas por la ley de la natura-

leza que todo lo gobierna. Incluso el gobierno del *príncipe* era un fenómeno natural.

Pero en el siglo XVII de Inglaterra la naturaleza está perdiendo terreno en favor de la industria humana que se revela cada vez más capaz no sólo de dominarla sino de sustituirla. Sombart describe el nacimiento de una industria siderúrgica y minera que anuncia la Revolución industrial que habría de dar origen a una nueva sociedad, que ya no era la medieval. En este segundo mundo Hobbes vivió, y era el hombre del XVII inglés el que él describía y que ya cumplía, un siglo *avant la lettre*, el famoso decálogo de Franklin que llevaba indefectiblemente a la riqueza.

¿Cómo se representaba la realidad y cómo se pensaba a sí mismo este hombre nuevo del tardío Renacimiento inglés? Al menos en lo que Hobbes puede significar de prototipo del «mundo nuevo», la realidad era vista de otro modo. Abandona las categorías metafísicas como instrumentos incapaces de representar la realidad material que, por otra parte, es lo único de cuya experiencia somos capaces. Hobbes señala, con aire wittgensteiniano, que sólo la materia es lo «nombrable». De hecho, de aquello que no es materia guardó un escrupuloso silencio. Incluso al hablar de Dios no necesita el eufemismo espinosiano que consiste en mencionar a Dios para referirse a la naturaleza sino que simplifica el problema aclarando que habla de «the first power of all powers» (*EW*, IV, pp. 59-60) en fórmula que recuerda el primer motor aristotélico. Pero siempre material.

Dejemos para después la cuestión del teísmo de Hobbes, tan polémico en su época como parece que vuelve a serlo hoy (Gauthier, 1979, p. 178), y digamos que esa realidad material encajaba mejor en un sistema nominalista donde no hay esencias ni accidentes. Hasta tal punto que, hablando del soberano que representa la *personalidad* de sus súbditos, Hobbes se apresura a aclarar que no es que los súbditos hayan dado al soberano sus personas, sino prenda de sus personas, es decir la posibilidad de actuar en su nombre (*EW*, III, p. 148).

Esa realidad no es más que una. No hay más que materia en mayor o menor grado de organización. El *Folleto* desarrolla su monismo absoluto sobre todo al hablar del hombre, que es el lugar donde la polémica podría ser más viva. El hombre es una máquina más perfecta que las que él fabrica. La actividad mental es también

material y depende del cuerpo y, según lo que había aprendido de su amigo Harvey, el centro del cuerpo es el corazón. Esto sonaría a *glándula pineal* si Hobbes fuera dualista como Descartes, pero al sostener un monismo generalizado no necesita ese punto de inserción de las dos realidades.

La mente, pues, es una capacidad corporal que ejerce actividades de orden superior pero igualmente materiales. «By ratiocination I mean computation» (*EW*, I, p. 3). El raciocinio se reduce a sumas y restas, y esto no es más que el manejo abstracto de cantidades materiales. Para poder conseguir que la inteligencia funcione, es decir relacione, la memoria es indispensable no como base de datos sino como función archivadora de los significados.

En la teoría del conocimiento de Hobbes lo que prima es un nominalismo radical, consecuencia de su empirismo. Este nominalismo cumple, según Y. C. Zarka, una doble función: crítica (al denunciar la ilusión esencialista) y terapéutica (al liberar al entendimiento de prejuicios que obstaculizan el conocimiento).[6]

Es necesario pasar por alto la teoría del lenguaje de Hobbes, vinculada a su teoría del conocimiento, pero, en orden a completar sus ideas sobre ética y política, se hace indispensable averiguar qué relación tienen, en su pensamiento, el conocimiento y el interés, dado el carácter intelectual, «socrático», que algunas de sus afirmaciones parecen introducir en su teoría ética. A pesar de lo que queda dicho a este respecto, es indudable que del conjunto de su obra se desprende que es el interés el que guía al conocimiento y no al revés, como pretendían las escuelas de su época, con las conclusiones que pretendían extraer del «nihil volitum quin praecognitum». Será útil recordar la tan repetida cita del *Leviathan*, a propósito de una cuestión geométrica:

> Porque no dudo de que si hubiera habido algo contra el derecho de propiedad o contra el interés de los propietarios en el hecho de que *los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos ángulos rectos*, tal doctrina habría sido no ya discutida sino suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, en la medida en que hubiesen podido hacerlo (*EW*, III, p. 91).

Esta prioridad del interés sobre el conocimiento no implica ningún tipo de irracionalismo, como ha puesto de relieve Habermas. Se

trata más bien del juego de la vida, un juego de placer y dolor según los movimientos corporales se faciliten o se entorpezcan en el continuo *conatus* por permanecer en el ser. La inteligencia está al servicio de la vida como una función vital más. Su dependencia del cuerpo es inmediata (por el cerebro) y se rige por las mismas leyes que el cuerpo. De aquí Hobbes concluye una de sus más polémicas tesis que consiste en la esencial similitud de lo físico y lo político, presupuesto de su mecanicismo metodológico (Gauthier, 1979, pp. 3-4). Lo físico y lo social se regirían por las mismas leyes (las del movimiento) de forma que entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas no habría ruptura metodológica, tesis que ignoraría la cuestión, por supuesto más reciente, de la explicación y la comprensión. El error de Hobbes, según Gauthier, consistiría «no en tratar de comprender al Estado por medio de un experimento galileano sino en suponer que esta comprensión sea suficiente para determinar un plan racional de reconstrucción del Estado» (Gauthier, 1979, p. 4). Lo que sucede es que Hobbes no cae en el error que le asigna Gauthier. Nunca pensó que por la mera aplicación del método resolutivo-compositivo se pudieran descubrir nuevas ideas. Era necesario, para ello, proceder por conjeturas, como hizo él al final del *De corpore*, que estarían pendientes de ulteriores confirmaciones o refutaciones (cf. Watkins, 1972, p. 84). El método de Galileo serviría como método de confirmación o de explicación, pero no como método de invención. El «popperismo» de Hobbes parece que se ve apoyado por su consideración de las leyes de la naturaleza como hipotéticas (cf. Watkins, 1972, pp. 98-99).

No se debería abandonar el pensamiento de Hobbes sobre el hombre sin mencionar al menos su polémica con el obispo Bramhall, donde se cuestiona el problema de la libertad y de la necesidad, de tanta influencia sobre Espinosa y en la que Hobbes abandona la idea de una libertad puramente interior e ilusoria para exigir como condición de su posibilidad el poder y la posesión de los medios para satisfacer sus deseos (cf. Roux, 1981, p. 228). Y tampoco debería silenciarse la polémica suscitada por los estudiosos de Hobbes acerca de la acusación de falacia naturalista en su discurso, en el sentido de formular una confusión entre el relato descriptivo o fáctico y la propuesta normativa (Gauthier, 1979, pp. 20-23). En esquema podría formularse así: «El hombre es naturalmente salvaje y

agresivo, con lo que está amenazada la permanencia del individuo y de la especie, luego debe limitar su agresividad entregando al Estado un poder absoluto». La respuesta que suele darse a esta pretendida falacia, al igual que a otras, es que, efectivamente, de un juicio de hecho no puede derivarse lógicamente un imperativo, pero que el hombre que ante determinados hechos no se considerara obligado a determinadas decisiones no actuaría racionalmente. Gauthier opina que, más que la deducción de una consecuencia falaz de carácter moral y político a partir de unas premisas psicológicas o fácticas, lo que es vulnerable son las premisas.

5. De Dios y del mundo

La ambigüedad formal sobre Dios y el mundo de Espinosa no se da en Hobbes porque no la necesitaba. En la alternativa panteísmo-pancosmismo se inclina abiertamente por esta última sin eufemismos, ya que una concepción de la realidad mecanicista y nominalista no necesitaba de ulteriores apelaciones a instancias transcendentes, que se revelaban innecesarias y que por ello, como había aprendido de Ockam, había que cortar. Esta convicción le acompañó hasta el fin de sus días, y a su 85 años escribía al obispo Bramhall: «Entiendo por Universo el agregado de todas las cosas que tienen su ser en sí mismas; y lo mismo hacen los demás hombres. Y, como Dios tiene un ser, se sigue que, o es todo el Universo o una parte del mismo». Tanto en un caso como en otro, Dios sería «un espíritu corporal infinitamente fino» (cf. Tönnies, 1932, nota 101).

En todo caso, aunque se tratara de una forma de teísmo (Warrender), y más si se trata de un lugar secundario en su sistema (Gauthier), lo cierto es que la relevancia del tema de Dios para su ética es nula, ya que nunca plantea una cuestión de autoridad superior de Dios respecto del hombre. En Hobbes, la cuestión de Dios, más que teológica o moral, es un asunto cosmológico: en qué medida la idea de Dios se hace necesaria para explicar el mundo. Y el resultado ya sabemos que es negativo. Lo que sí cabe en la explicación del mundo es la existencia de un «first power», origen de todos los demás poderes, pero material como ellos; y esto apenas coincide con las definiciones de Dios, incluso las más laxas. No obstante, en-

contrar en Hobbes un ateo sería equivocado. Más justo sería hablar de un teísmo intramundano. Tanto el ateísmo como la creencia en un Dios distinto del mundo se saldrían del ámbito de la experiencia dentro del que nos movemos y que no nos es dado rebasar sin quebrantar las reglas de la razón.

En una interpretación de compromiso cabría también identificar a Dios con las leyes de la naturaleza, pero Hobbes se resistiría a una identificación completa ya que, aunque en algunos primeros escritos (*De corpore politico*) aceptara llamar divinas a las leyes de la naturaleza al ser Dios el autor de la misma, en seguida (*Leviathan*) excluye esa posibilidad (*EW*, IV, pp. 109 y 111, y *EW*, III, pp. 342-343). Únicamente en el sentido de que la razón es algo divino (como guía suprema) esas leyes serían divinas al tener su origen en la razón.

Una cosa es cierta: el sistema de Hobbes, su representación del mundo se sostendría igualmente sin el recurso a la idea de Dios. nicamente es discutible si en él hay lugar para un Dios intramundano y, como el mundo, material. Esto no es exactamente ateísmo. El ateísmo requiere otras certezas que Hobbes no tenía y por eso lo considera un pecado, pero simplemente de imprudencia o de ignorancia (*EW*, II, p. 198).

La visión que sostiene Hobbes de la realidad es monista. Cualitativamente sólo hay una realidad, aunque en su cualidad haya grados, y esa es material. La idea de esa única realidad «que puede aparentar formas extrañas, pero que es siempre movimiento de las partes interiores de las cosas», según Tönnies, fue la que le persiguió «día y noche en su viaje al Midi francés e Italia, a caballo, en coche, sobre el mar, y el poseerla le hace feliz» (véase *supra*). Tönnies asegura que esa idea se la comunicó a Galileo y que éste le confirmó en ella (*ibid.*). También Espinosa coincidiría fundamentalmente con Hobbes, así como otros amigos suyos científicos. Descartes en cambio seguiría manteniendo el dualismo de las dos substancias. Hobbes descansó en su monismo que, además de ontológico fue metodológico, de tal forma que le permitiría pasar de la física a la ética sin rupturas. En el plan del *De homine* afirma sin sobresalto alguno: «Tras la Física viene la Moral, donde se estudian los movimientos de los sentimientos ...» (véase *supra*). Y esta única realidad se articula en cuatro niveles o categorías: cuerpos-propiedades-

representaciones-nombres. Cuatro grados de la misma realidad que incluyen, manteniendo siempre la unidad cualitativa, desde la física hasta la lingüística. Lo que le impide pasar de ahí es su fidelidad a un nominalismo antimetafísico.

Este monismo es mecanicista. No es superficial el recordar una vez más la situación de la industria en la Inglaterra del siglo XVII con el prestigio creciente de las ciencias aplicadas que dieron lugar a un *know-how* cada vez más depurado y que se revelaba capaz de resolver los problemas más arduos. El progreso de la industria se habría de asimilar al progreso sin más. Las forjas y los hilados, así como los *clash-mills* que los grandes hacendados hacían instalar en sus fincas para trabajar el estaño que extraían de sus propias minas, eran signos externos de una nueva sociedad resultante del progreso.

Maquiavelo había considerado el Estado como una obra de arte; para los contemporáneos de Shakespeare y del teatro del Globo, el mundo podía ser un escenario; para Hobbes el universo era un enorme mecanismo con reglas férreas cuyo funcionamiento el hombre era capaz no sólo de descubrir sino de copiar. La descripción de Hobbes del cuerpo humano como una maquinaria compuesta por músculos, huesos, nervios, etc. es elogiosa, no denigrante y aventaja a las *artes mecánicas*, de las que tiene la mejor opinión y entre las que incluye a las matemáticas (*EW*, II, p. 177).

Podremos compartir la opinión de Roux de que «Hobbes llegó tarde a la ciencia» (Roux, 1981, p. 117), pero lo cierto es que recuperó fácilmente ese retraso y pudo dialogar muy decorosamente con los científicos y matemáticos de su época, bien fuera para compartir sus opiniones o para oponerse a ellas. Lo cierto es que este clima social de prestigio de la ciencia, de la técnica e incluso de la mecánica, formaba un sustrato del que Hobbes se alimentó para, en otro orden, formular una visión de la realidad que participaba también de los caracteres de materialismo y mecanicismo. Este mecanicismo no es sólo metodológico sino ontológico porque, como afirma repetidamente, la clave de toda explicación mecanicista es el movimiento que, a su vez, es el concepto clave para comprender toda realidad (Gauthier, 1979, p. 2).

Hasta tal punto es así que, anticipando tal vez conceptos como el de inercia, para Hobbes incluso el estado de reposo supone movimiento. Esto al menos, según Tönnies, puede deducirse de las pre-

misas de Hobbes, ya que la permanencia en una posición sólo es posible mediante algún tipo de resistencia y la resistencia es también una forma de movimiento (Tönnies, 1932, p. 169).

En un orden más general, y en el origen no sólo de los movimientos físicos sino también de los psicológicos y más en general de todo movimiento humano que es el movimiento voluntario, sin que esto marque una diferencia específica con los demás movimientos, está el *conatus*, el *endeavour*, origen de todos ellos.

6. Conclusión

Una clave que no puede perderse de vista en la comprensión de Hobbes es su situación en un momento de paso del Medievo al Renacimiento inglés. Esta característica histórica explica los restos escolásticos, o más exactamente aristotélico-escolásticos, de los que Hobbes sigue aún dependiendo a pesar de su adhesión formal a la nueva ciencia.

Una consecuencia de esta situación sería el hecho de que en Hobbes se pueden detectar algunas incoherencias de las que él mismo no es consciente. Así, por ejemplo, se le ha reprochado la inconsistencia de su psicología con su ética (Gauthier, 1979, p. 98) o de su política con su cosmología (Watkins, 1972, p. 29), y podrían encontrarse algunas incoherencias más, pero esto nos lleva a la cuestión más amplia de la consistencia de toda su obra. Algo ya se ha dicho, pero se podría concluir que no hay que buscar una coherencia en el sentido fuerte de un proceso lógico deductivo o inductivo. Sí en cambio se podría hablar de compatibilidad dentro de su obra. De su cosmología podrá no deducirse su política, pero pueden coexistir sin contradecirse.

Pienso que una crítica de Hobbes podría abandonar semejantes cuestiones sintácticas, en el mejor de los casos de interés menor, para dirigirse sobre todo a las grandes conclusiones de su obra que han sido objeto de las principales acusaciones. Y la primera de ellas es la de totalitarismo. Según esta acusación, Hobbes se habría hecho responsable de suministrar argumentos a los sistemas totalitarios. A los que descargan a Hobbes de tal acusación diciendo que la guerra civil, que es lo que Hobbes quería evitar, es un mal mayor aún, se les podría responder que muchas veces van juntos y que a quien

tenga experiencia de ambos a la vez le será difícil decidir cuál es peor.

Otros (Freund, 1980, p. 22) tratan de liberar a Hobbes de la acusación de totalitarismo insistiendo en que lo que Hobbes quiere salvar es el individualismo. En primer lugar, no está nada claro cómo se salva el individuo dentro de un totalitarismo, pero además lo que sí es cierto es que en Hobbes el individuo cuenta poco, a pesar de su proclamado nominalismo, porque el miedo, que es el motor social, es colectivo (de todos contra todos). El miedo individual es irrelevante en su política.

Pienso que en esta cuestión sería más correcto hablar de insuficiencia del pensamiento político de Hobbes, en dos puntos: uno, al limitar el momento democrático a la constitución del Leviatán, y otro al dejarnos privados de toda instancia utópica positiva. Respecto a lo primero Watkins sugiere con acierto: «Hobbes subraya que Leviatán recibe su original autoridad de abajo. Nosotros podemos añadir que su actuación ulterior puede verse sometida a una revisión periódica de abajo» (Watkins, 1972, p. 210). Y podría añadirse aún que una democracia puramente formal, escrupulosa incluso en la observancia del ritual periódico de las elecciones, podría olvidar que no basta ese mero mecanismo para ofrecer un gobierno democrático, que es una cuestión de cualidad. Podría incluso ofrecerse un totalitarismo renovable periódicamente, un «Leviatán a plazos» que salvase las formalidades democráticas pero que ignorase la verdadera naturaleza de un gobierno respetuoso con las libertades de la mayoría y de las minorías. Para la segunda insuficiencia, en cambio, es difícil hacer sugerencias ya que la distancia que nos separa de Hobbes es grande, y las utopías es bueno que se fabriquen para cada momento.

Lo que en esta cuestión del totalitarismo es más radical, y hacia ello deberían dirigirse las críticas, es la identificación que hace Hobbes de Estado y sociedad. No porque él lo haga explícitamente sino porque, como reconoce Horkheimer: «Estado y sociedad todavía no están conceptualmente diferenciados» (Horkheimer, 1982, p. 62). La respuesta de Horkheimer es que Estado y sociedad son cosas distintas porque «la sociedad no es unitaria, sino que está escindida en su seno; el papel del Estado depende, en cada caso, de los grupos sociales a los que ese Estado representa objetivamente en una situación determinada» (Horkheimer, 1982, p. 63). Podrían añadirse más diferencias.

Lo que sí queda claro si Estado y sociedad se identifican o al menos se confunden es que la Razón de Estado es la Razón con mayúscula. Razón a la que sería mejor llamar, con Alain, locura de Estado (cf. Roux, 1981, p. 198). Y aquí sería necesario denunciar, como hace Roux, el deslizamiento semántico que se produce al pensar que, puesto que el Estado es un ente de razón, tiene razón. Creo que es inútil tratar de ser indulgentes con Hobbes en esta cuestión del totalitarismo. Hobbes la proclamó y la apoyó con argumentos pretendidamente científicos. El miedo a la guerra civil y el caos le obligaron a ello, y ahí reside la insuficiencia de su pensamiento político. El encanto de la «Schöne Totalität» de Hegel hoy no nos entusiasma porque hemos padecido sus excesos en distintas versiones, y nos queda a cambio el horror de los exterminios que necesita para eliminar las diferencias.

También está fundada la crítica de liberalismo ahistórico que se le ha hecho. Esta acusación pone de manifiesto algunas contradicciones, que Habermas denomina antinomias y que residen en parte en «el sacrificio de los contenidos liberales en aras de la forma absolutista de su sancionamiento» (Habermas, 1966, p. 38), y en parte también en «la impotencia práctica de la creencia social-técnica del poder» (Habermas, 1966, p. 43). En el primer caso las libertades son puramente formales y lo verdaderamente material es el empleo de la fuerza física, que tal vez pueda eliminar el miedo a ser destruido por los demás hombres, pero no el de ser destruido por el propio Leviatán. En el segundo caso, Hobbes tomó de Bacon la certeza de que la ciencia servía únicamente al poder, pero la tomó con ingenuidad y la aplicó literalmente. Puso al servicio del poder todos los resortes del pensamiento científico creyendo que con ello fabricaba una máquina perfecta. No observó que en el caso del Estado, y a diferencia de las máquinas conocidas, se puede hablar también de pasiones o de instintos, de *conatus* de permanencia en su ser, a veces a cualquier precio.

Horkheimer por su parte, en una crítica dirigida al iusnaturalismo, aunque insuficiente ella a su vez metodológicamente, pone de manifiesto la debilidad de esa ficción teórica que es el contrato originario:

> La fundamentación mediante el derecho natural o mediante el contrato social encierra veladamente la idea de que el Estado ha sur-

> gido de los intereses vitales de los hombres. Pero que los hombres sean dispares, que puedan desunirse y transformarse y que, en virtud de ello, el Estado pueda dejar de ser expresión del interés general para convertirse en expresión de un interés particular, es una consideración a la que cierra el paso el mito del contrato (Horkheimer, 1982, p. 64).

Esto, sin olvidar una limitación anterior referida a los no-sujetos del contrato precomprendidos en el patriarca contratante.

Otras críticas referentes a su nominalismo o a su determinismo, dentro de un sistema materialista, podrían unificarse diciendo que, al reducir al hombre a animal de un solo instinto se simplifica mucho el trabajo teórico pero que, en la representación que de ahí resulta, el hombre histórico se reconoce con dificultad.

La crítica positiva que con toda justicia se puede extraer de la obra de Hobbes estaría referida a su función de cambio en el pensamiento europeo: el paso del pensamiento medieval a los nuevos tiempos se vio acelerado con las aportaciones de Hobbes, fundamentalmente aquellas con que, ayudado por la navaja de Ockam, eliminó entes no sólo innecesarios sino además perturbadores de un discurso político transparente. Fue el iniciador de una teoría política más cercana a los métodos científicos, tenidos en su época como paradigma del pensamiento autónomo y libre, y sus escritos desencadenaron, en teóricos de la política sucesores suyos en el tiempo, nuevas aportaciones, incluso en aquellos que no lo han reconocido así. Esa al menos es la opinión de Tönnies, uno de los historiadores más equilibrados de Hobbes, cuando asegura que «Hobbes se halla en el punto central y cúspide del arco descrito por esos tres siglos [XVI, XVII y XVIII] que, en más de un sentido constituyen una unidad» (Tönnies, 1932, p. 306). Y cita entre otros a Augusto Comte en una cita desinteresada:

> Es en Hobbes donde tienen su origen principal las ideas críticas más importantes, que una tradición infundada atribuye a la filosofía francesa del siglo XVIII, a la que debemos solamente su difusión —sin duda necesaria. Hobbes es el verdadero padre de la filosofía revolucionaria (cf. Tönnies, 1932, p. 307).

BIBLIOGRAFÍA

Hobbes, T., *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. por W. Molesworth, Londres, 1839-1845, 11 vols., y *Opera philosophica quae latine scripsit*, Londres, 1839-1845, 5 vols. Hay 2.ª reimpresión en Scientia Verlag, Aalen, 1966. En este trabajo se remite a esas obras con las siglas *EW* y *OL*, respectivamente. Véase también la nota 1. Otras obras no incluidas en la edición de Molesworth son: *Behemoth or the Long Parliament*, *Of Liberty and necessity*, *Tractatus opticus* y un tratado de física.

Freund, J., «Le thème de la peur chez Hobbes», *Cahiers de Vilfredo Pareto*, vol. XVII, n.º 49 (1980).
Gauthier, David P., *The logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, reimpresión 1979.
Goldsmith, M., *Hobbes' science of politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1966.
Habermas, J., *Teoría y Praxis*, Sur, Buenos Aires, 1966.
Horkheimer, M., *Historia, metafísica, escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970.
Oakeshott, M., Introducción al *Leviathan*, Blackell's Political Texts, Oxford, 1957.
Peters, R., *Hobbes*, Pelican Penguin Books, Londres, 1956.
Robertson, G. C., *Hobbes*, Edimburgo, 1886.
Roux, L., *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981.
Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1938.
Sombart, W., *El burgués*, Alianza Editorial, Madrid, 1982[4].
Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, Londres, 1936.
Tönnies, F., *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*, Revista de Occidente, Madrid, 1932.
Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford, 1957.
Watkins, J. W. N., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Doncel, Madrid, 1972.

NOTAS

1. El *Short Tract on First Principles* fue descubierto por Tönnies e incluido como apéndice en su edición de *Elements of Law Natural and Politic*, 1928. Por esta razón no está incluido en las *Obras completas* de Molesworth.

2. Louis Roux (1981, p. 226) establece un paralelo entre el miedo en Hobbes y en Hegel. Lo que para Hobbes representa el «estado de naturaleza», Hegel lo rechaza como mito engañoso y lo sustituye por el hombre «en sí» con una conciencia ingenua de sí mismo.

3. Véase la entrevista publicada por el diario *El País* el 24 de enero de 1986.

4. Véase *Elements of Law*, primera parte, cap. 19, art. 3: «Mutual aid is necessary for defence, as mutual fear is necessary for peace».

5. Macpherson observa, a propósito del «estado de naturaleza» fingido por Hobbes, que esa descripción no corresponde a un estado *natural* sino que es un constructo ideológico: unos hombres aislados con tendencias egoístas y que reclaman un soberano forman ya una sociedad civilizada con una determinada organización. Macpherson piensa que sería un reflejo de la Inglaterra del siglo XVII. Así: «... un análisis de la naturaleza de los hombres en abstracción completa de la sociedad, se convierte en seguida en un análisis de los hombres en relaciones sociales determinadas ... ha sido necesario introducir determinados supuestos sociales para determinar que todos los hombres en sociedad tratan siempre de tener más poder sobre los otros ... y, a partir de ahí, para determinar la necesidad del soberano» (Macpherson, 1970, p. 28).

6. Véase Y. C. Zarka, «Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes», en *Archives de Philosophie*, 48 (1985), p. 178.

VIDAL PEÑA

ESPINOSA

Entre las directrices editoriales para la redacción de los capítulos de la presente obra figuraba la de lograr, con ella, una historia de la filosofía desde el punto de vista del pensamiento ético-político; la filosofía ético-política debería aparecer como *núcleo* del resto de las ideas filosóficas del autor o la corriente, en cada caso. Esa recomendación ya parecía implicar toda una tesis filosófica, inspiradora editorial del proyecto de la obra, a saber, la del carácter precisamente nuclear (o *troncal*, para decirlo de modo más afín al léxico de los planes de estudio) de la filosofía ética y la filosofía política. Con independencia de lo aceptable o inaceptable de dicha tesis, es claro que Espinosa, al menos a primera vista, parece uno de los autores más apropiados para ejercitarla: sus tres obras más importantes se titulan, precisamente, *Ética*, *Tratado teológico-político* y *Tratado político*. En Espinosa no haría falta *suponer*, entonces, que la ética y la política fuesen el núcleo de su producción: al menos por los títulos, ello resulta patente. Pero acaso el examen de lo que viene después de los títulos introduzca cierta complejidad, tanto para el caso concreto de Espinosa como, en general, para la claridad de aquella suposición, en cuanto tesis histórico-filosófica. Aunque sólo fuera por esto (sin hablar de la alta consideración que ha venido mereciendo el nombre de Espinosa), no parece posible prescindir de la exposición y comentario de un autor como él en estas páginas.

En Espinosa (1632-1677) se dan cita muchas influencias, aunque su estilo filosófico sea lo bastante personal como para asegurarle siempre un capítulo aparte en las historias de la filosofía. Na-

cido en el seno de la comunidad judía de Amsterdam, su formación incluye la ortodoxia talmúdica (estudios con Saúl Leví Morteira), la filosofía judía medieval (Maimónides, Chasdai Crescas), la escolástica cristiana (Suárez), las heterodoxias judías (Uriel da Costa), ciertos radicalismos de ex judíos y ex cristianos (Juan de Prado), las doctrinas de sectas protestantes avanzadas («colegiantes» holandeses) y, desde luego, Hobbes y Descartes. Pero, a pesar de los clásicos esfuerzos de algún intérprete (como H. A. Wolfson), la filosofía espinosiana no puede reducirse a sus fuentes, judías o de otro tipo; ni siquiera, por supuesto, a Descartes, a quien, sin embargo, conoció a fondo y sirvió en cierto modo de portavoz con sus *Principia philosophiae cartesianae* (una de las dos obras de Espinosa impresas antes de su muerte). Espinosa toma esa compleja herencia a beneficio de inventario, y cuaja desde muy pronto su pensamiento, que casi no conoce evolución; apenas si en su primera obra, el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* —inédita, y que circuló manuscrita entre sus amigos holandeses—, cabe advertir un subrayado del vocabulario cristiano (¿reacción antijudía, tras su expulsión de la comunidad?) y neoplatónico, subrayado que se hará en seguida mucho más leve. Cuando expone a Descartes, en la obra mencionada, o cuando da cabida a motivos filosóficos escolásticos en sus *Cogitata metaphysica*, hace todo eso críticamente; y, a partir de su *Tractatus de intellectus emendatione* (especie de introducción epistemológica a la *Ética*, quizás inconcluso porque la propia *Ética* venía a prolongarlo), Espinosa comienza a ser implacablemente igual a sí mismo. La *Ethica ordine geometrico demonstrata* asienta esa férrea identidad; aparte de ella, Espinosa sólo escribe otras dos obras importantes: el *Tractatus theologico-politicus* (publicado en 1670, y con tan alarmantes consecuencias que sin duda motivaron la prudente impublicación de la *Ética*), y el *Tractatus politicus*, inacabado por muerte del autor. ¿Mantienen estas dos obras aquella identidad? ¿Sigue siendo el *mismo* Espinosa de la *Ética* quien las escribe? Ello plantea la relación entre ética y política en su filosofía, y de eso habremos de hablar. Anticipemos que, en nuestra opinión, la unidad del pensamiento de Espinosa no se rompe con su obra política, y que entre ésta y la *Ética* hay efectiva continuidad; ya decíamos que exponer a Espinosa desde el plano ético-político era formalmente fácil (de contenidos aún no hemos dicho nada). Conviene recordar, a este propósito, algo preterido en imágenes interpretativas clásicas

de nuestro autor: su preocupación política, a la que se hizo en tiempos poco caso, al pensarlo entregado a la pura especulación, encerrado con su metafísica deductiva y sus instrumentos de pulir lentes («labra un arduo cristal, el infinito / mapa de Aquel que es todas sus estrellas», según la fórmula de Borges, tan hermosa como probablemente inexacta). Espinosa mantuvo relación con los hermanos De Witt, cabezas del partido que se oponía, en Holanda, a los orangistas calvinistas. El *Tratado teológico-político* (al menos, él) tendría sentido dentro de esa lucha antiteocrática cuya escena son las Provincias Unidas; por ello, podría sospecharse que, al mirar hacia la política práctica, acaso sea «menos espinosista» que la *Ética*; no nos parece así, y más adelante diremos algo de esto.

Sin duda, la *Ética* es la obra más cuidada de Espinosa y su más depurada producción filosófica. Parece obligado, entonces, comenzar por ella, es decir —al parecer— comenzar por su filosofía ética, para luego conectarla con su filosofía política. Espinosa construye la *Ética* tras haber tanteado tramos de su problemática en el *Breve tratado*, y de haber explorado cuestiones ontológicas y epistemológicas en los *Pensamientos metafísicos* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*. En principio, había pensado titularla simplemente *Philosophia*, lo que apunta al carácter fundamental y general de la obra, en la que habría de proponer, como hizo, las líneas maestras de su pensamiento filosófico global. Más adelante cambió su título por el de *Ethica ordine geometrico demonstrata*, y con él fue publicada en la edición general de sus obras (a falta del *Breve tratado*) hecha por sus amigos tras su muerte. Y nos tropezamos con el comienzo del que ha de ser, aquí, un problema capital: ¿por qué llama Espinosa *Ética* a su libro? Problema ligado con otro: ¿qué significa «ética» —o «moral»— para él?

No está muy claro que la *Ethica ordine geometrico demonstrata* merezca estrictamente ese título. Yendo a su contenido, vemos que el título acaso cometa sinécdoque: la filosofía ética es, en efecto, una parte de la *Ética* (sea lo que sea «ética» para Espinosa), pero no el todo, ni de lejos. La parte primera («De Dios») trata de fundamentales cuestiones metafísicas; la segunda («De la naturaleza y origen del alma»), que no es del todo fiel a su rúbrica —pues, a propósito del alma, trata mucho del cuerpo—, acoge en todo caso otra vez temas metafísicos, junto con otros de generalísima física especulativa —una teoría de la naturaleza extensa—, incrustados en una doc-

trina acerca de la relación entre alma y cuerpo del hombre, más otras cuestiones epistemológicas: doctrina de los géneros del conocimiento, teoría del error. La parte tercera («Del origen y naturaleza de los afectos») es una especie de tratado de psicología (*ordine geometrico*, desde luego, y también *mecánico*), entreverado siempre de metafísica. En la parte cuarta («De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos») empieza a hablarse de bien, mal, fin, virtud, o sea, de nociones ordinariamente asociadas a la filosofía moral; pero también insiste en los mecanismos de funcionamiento del alma —sigue haciendo psicología—, si bien, dentro de ese contexto y añadiendo otro contexto «físico», acaba por pasar a la consideración de afectos *buenos* y *malos*, y de la libertad y virtud, no sin incrustaciones —por cierto— de filosofía política. Por último, la parte quinta («Del poder del entendimiento, o de la libertad humana») se aplica al tema del supremo bien y su consecución, teniendo como meta la «beatitud» o felicidad. Por todo ello cabría hablar —decimos— de no muy estricta adecuación entre título y contenido.

Y, sin embargo, la *Ética*, demostrada *ordine geometrico*, posee la trabazón formal que su título exige, y las cuestiones de filosofía moral tienen estrechamente que ver con las demás cuestiones de la obra, en el orden en que ésta las expone. Incluso quien no haya siquiera hojeado la *Ética*, por la simple enumeración que acabamos de hacer, podrá barruntar el problema que aquí se nos plantea: ¿no será que la *Ética* propone una ética que *sólo* será posible considerar tras haber considerado otras cosas, como la metafísica, la física, la psicología? ¿No será, en suma, que la filosofía moral se infiere *de* otras cosas? Al filósofo más o menos «profesional» que lea esto no le será difícil el dictamen: Espinosa está pensando la filosofía moral como *heterónoma*. Y, supuesto eso, ¿no habría algo de extraño en llamar *Ética* a una obra en que la ética *no* se contempla desde el punto de vista ético? Prescindiendo de interrogaciones retóricas, parece claro que la ética de la *Ética* es claramente heterónoma; es decir, busca su apoyo en otra parte que la ética misma y, siendo así, no cumple ese requisito de autonomía de la moral que los filósofos éticos puros suelen considerar un deber postular, al menos desde Kant: la filosofía moral sería difícilmente *troncal* en Espinosa, por decirlo así.

Pero eso no quiere decir que la filosofía moral haya sido para Espinosa algo poco importante: heteronomía no parece significar

minusvaloración en su caso, aunque sí presuponga orden de saberes. De hecho, en esas breves páginas de autobiografía intelectual con que se abre el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Espinosa aclara que su filosofía busca, en último término, el sumo bien y la alegría permanente,[1] y la adquisición de un modo de vida figura como objetivo de la verdadera filosofía (ello no quita que tanto la buena conducta como la consecución de una comunidad política correcta —otro designio filosófico de gran importancia, según el *Tratado de la reforma*— estén subordinadas al logro del «bien propio del sabio», es decir, el *conocimiento*). Lo que ocurre es que no por apreciar la importancia de la filosofía moral (es decir, de aquella filosofía que se ordenará hacia la búsqueda de una conducta que asegure la beatitud) considera Espinosa que haya que proceder *a partir* de la reflexión ética como «núcleo» autónomo. Las propuestas éticas sólo pueden ser el resultado del verdadero conocimiento de la naturaleza humana, y este conocimiento, a su vez, es imposible sin el conocimiento de la naturaleza, en general. Pues Espinosa nunca deja de afirmar con energía que el hombre (y por tanto todo lo relativo a su naturaleza y a la buena o mala conducta que, en vista de ella, se derivan) no es nada «excepcional» dentro de la naturaleza «normal». Como dice gráficamente —y célebremente— en el prefacio de la parte tercera de la *Ética*, el hombre, por relación a la naturaleza, «no es como un imperio dentro de otro imperio». Alcanzar sabiduría moral no significa, entonces, instaurar un ámbito excepcional, con leyes propias, a modo de territorio privilegiado donde la ley común de la naturaleza quede en suspenso. Dicho de otro modo: no habría un «reino de la libertad» que se alzase autónomamente frente al «reino de la necesidad», y *entender* eso es, precisamente, condición indispensable para la elaboración de una filosofía moral correcta.

La parte primera de la *Ética*, que constituye el trasfondo metafísico de todo lo que viene después en la obra, culmina con un apéndice que es uno de los más vigorosos alegatos contra el antropomorfismo y la idea de «finalidad» jamás formulados a lo largo de la historia de la filosofía. Tras explicar la naturaleza de Dios y sus propiedades (es decir, tras hablarnos de lo que entiende por «realidad en general»), Espinosa extrae implacablemente, en el apéndice, unas consecuencias que, por lo demás, ya habían sido sus ideas básicas desde el *Breve tratado*: hay todo un repertorio de prejuicios huma-

nos, motivados por la creencia de que Dios (o sea, la naturaleza) actúa con vistas a algún fin; tales prejuicios —que así los llama— son tanto las nociones de calor o frío como las de belleza o fealdad, o las de orden y confusión, y, desde luego, las de *bien* y *mal*. Dios o la naturaleza es una substancia de infinitos atributos que, por ser efectivamente infinitos, no admiten jerarquía alguna cognoscible ni permiten conmensurabilidad entre las partes de un «todo» que jamás puede abarcarse, pues aunque Espinosa haya dicho que «tenemos un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios» (*Ética*, II, prop. 47), ese conocimiento lo es sólo de la radical pluralidad e indeterminación de Dios: conocemos formalmente que Dios es, en definitiva, incognoscible. Siendo así, no estamos autorizados a suponer un orden que nos consuele con la esperanza de que la realidad «va hacia alguna parte»; para quien sabe esas cosas, tendrá que estar claro que una naturaleza que produce «infinitas cosas de infinitos modos» no puede describirse adecuadamente (tal como es «en sí» diríamos) diciendo que en ella hay frío o calor, orden o confusión, pecado o mérito, belleza o fealdad, bien o mal. Sencillamente, *no hay causas finales*, y eso es decisivo: Espinosa llega a decir, en el escolio segundo de la proposición 33 de esa primera parte, que le parece *menos* alejada de la verdad la opinión que «somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho» que aquella otra opinión según la cual «Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien». Sin duda Espinosa tampoco cree correcta la noción de «capricho» divino (eso también significaría la indebida personalización de Dios), pero dice que creer en ello es menos incorrecto que pensar un Dios ordenador según fines. Esto último es, precisamente, antropomorfismo: suponer que Dios se comporta «como un hombre», siendo claro que a la naturaleza le es indiferente (y ni siquiera «indiferente», pues nada pretende) que en la infinita red de causas y efectos se produzcan cosas gratas o ingratas, útiles o nocivas, para el hombre. Desde el «punto de vista de Dios» (que en realidad *no* es ningún «punto de vista», pues la substancia infinita no es un sujeto para Espinosa, como ya supo ver perfectamente Hegel) hay causas y efectos, y eso es todo. Bien entendido que hay «causas» y «efectos» en términos de la única causalidad propia de la naturaleza considerada en sí; es decir, con independencia de los deseos humanos, a saber: la causalidad eficiente, y no la final.

Siendo así las cosas, no se trata ya sólo de que no haya, *en realidad*, frío ni calor, sino que, y precisamente por las mismas razones, «no hay bien ni mal en la naturaleza» (como ya decía Espinosa desde el *Breve tratado*). Las nociones de *bien* o *mal* (ciertamente frecuentes en filosofía moral) son enteramente relativas a ciertos efectos producidos en el hombre, y sólo en él, por ciertas causas. Son nociones, en suma, referentes a la *utilidad* humana, y Espinosa lo dice claro más adelante, cuando empieza a elucidar cuestiones propiamente éticas en la parte cuarta: «entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil» (dicho sea entre paréntesis: no debiéramos olvidar eso de «con certeza», por lo que luego se verá).

Con ello no quiere decirse, por supuesto, que las nociones que se refieren a la bondad o la maldad sean, a secas, «irreales»; como «reales», lo son, pero en el mismo sentido en que son reales cualesquiera efectos naturales. Dado el hombre, es necesario que considere lo que es bueno o malo, pero ello ocurre sin privilegio ontológico alguno por respeto al proceso en cuya virtud el dromedario posee joroba o las células cancerosas proliferan. «Para» la naturaleza (que nunca hace nada, en realidad, «para» nada), todos esos efectos son manifestaciones de una potencia infinita, que no necesita justificarse porque en *ser como es* encuentra su plena «justificación». Espinosa lo dice taxativamente: «por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*» (*Ética*, II, def. 6).

Si «perfección» vale tanto como «realidad», desde el «en sí» de la naturaleza (que no es siquiera un «desde», y saber eso es esencial, aunque saberlo parezca un «desde») no cabrá hablar de bien ni mal. Ahora bien, eso tampoco quiere decir que todas las realidades, en cuanto realidades, sean «iguales». Ciertamente, todo lo que hay es lo que es (y no «peor» o «mejor»), pero su ser es inseparable de su *poder*. Al decir esto entramos en un punto central de la filosofía espinosiana. «La potencia de Dios es su misma esencia» (*Ética*, I, prop. 34), y todas las realidades —dadas en Dios— tienen una esencia convertible con su potencia. *Essentia actuosa*, llama Espinosa a esa condición que todo lo real detenta. Por tanto, si hay incremento de potencia, hay incremento de esencia, o sea, de realidad... o perfección. Así, unas realidades, si no «mejores», sí pueden ser «más potentes» que otras y, en ese sentido, más «reales» o «perfectas». Ello sucede tanto en el orden físico (de la extensión) como en el orden del pensamiento; en los lemas que siguen a la proposición 13 de

la parte segunda de la *Ética*, Espinosa desarrolla una noción de «individuo compuesto» que afecta a la naturaleza extensa: ésta puede ser concebida como una gigantesca estructura de estructuras cada vez más comprensivas cuyas partes cambian de muchas maneras sin cambio del individuo total. Y así como varios cuerpos unidos son más potentes que aislados (y, en ese sentido, más perfectos, al acumular más potencia), también en el orden de la *cogitatio* la unión de individuos provocará ese incremento de poder: de ahí que el Estado sea, en cualquier caso, más perfecto —en el sentido de más potente— que los individuos humanos aislados. Ese incremento de potencia no puede ser calificado —insistimos— de «bueno» o «malo» desde el punto de vista (que no lo es) de la naturaleza; Espinosa, que se complacía —según cuentan sus biógrafos— al ver cómo una araña atrapaba a la mosca prendida en su tela, está muy próximo del clásico concepto de *virtus* como «eficacia», o capacidad de actuar. Siendo la actividad la expresión misma de la esencia como potencia, aumentar —por la actividad— esa potencia es tendencia natural de todo lo que hay, y frente a esa tendencia sería vano oponer pretendidas objeciones «moral-abstractas»: frente al poder, si se desea resistirlo, sólo cabe oponer poder.

El hombre, como todo, tiende a una «mayor perfección» (que no es «mejor»; sólo —o nada menos— «mayor realidad»), consistente en el incremento de potencia: siendo *actuosa* su *essentia*, ese dinamismo lo constituye. Conviene insistir en que ello no es nada excepcional, pues «toda cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en el ser» (*Ética*, III, prop. 6): *toda* cosa, y no sólo el hombre. En este sentido, el principio físico de la *inercia* alude a una realidad no esencialmente diversa del principio «psíquico» de *perseverancia* (como vio Victor Delbos); en ambos está funcionando un *conatus* que, tal como lo entiende Espinosa, no es meramente estático (al modo todavía cartesiano), sino dinámico; el *conatus* implica que el mantenimiento del ser precisa la aplicación de una fuerza. Ni la inercia puede reducirse a una conservación estática (y de ahí que Espinosa reproche a Descartes su doctrina del movimiento, aunque nunca llegara a ofrecer otra doctrina distinta, en detalle),[2] ni el principio que constituye el ser del hombre es tampoco una quieta «conservación» del ser, sino una esforzada «per-severancia»... Dicho en otras palabras, la esencia humana es *deseo* (*Ética*, III, def. primera de los afectos). El racionalista Espinosa no dice, en principio, que la

esencia humana sea «razón» a secas: eso sería poco racional. La esencia humana no puede diferir, en cuanto a su manera de constituirse y manifestarse (sí diferirá, claro es, por sus resultados), de la esencia de los demás seres de la naturaleza, y *todos* los seres se definen por su *conatus*. Vistas así las cosas, lo que el hombre tenga de «racional» será, en su esencia, la manera de manifestarse el universal *conatus*... y en el hombre ese *conatus* es *autoconsciente* (véase la explicación de la definición del deseo, arriba citada).

En virtud del deseo, el hombre es, a la vez, «como cualquier otra cosa» y «especial»: es como cualquier otra cosa, pues el deseo es la manera en que en él se manifiesta el esfuerzo por perseverar en el ser, propio de todos los seres de la naturaleza; es especial porque ningún otro ser tiene conciencia de tal *conatus*. Insistimos en que dicha autoconsciencia no dota al hombre de privilegio ontológico («tenga o no tenga el hombre consciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo»: véase siempre la explicación citada), pero al menos lo distingue de otros seres. El ámbito del pensamiento (al que pertenece el deseo autoconsciente) no es de mayor rango que otros, pues la realidad no se expresa mejor a través del atributo del pensamiento que a través de cualquier otro (cf. *Ética*, II, prop. 6 con su corolario, y prop. 7 con su escolio). Pero, al menos, dentro de ese ámbito cabe hallar la autoconsciencia, y es en el hombre el único lugar donde hallarla.

El deseo lleva, pues, al hombre a perseverar en el ser; es decir, a conservarlo y procurar aumentarlo. En este sentido, la moral está ligada a la utilidad humana. En principio, todo lo que incremente la potencia es útil; desde el punto de vista de lo que Espinosa llama «derecho natural» (acaso con una sonrisa no muy benigna, aunque esto que decimos sea, desde luego, inverificable), nada «abstracto» hay que se oponga a que un individuo humano aumente su potencia por los procedimientos que tenga a bien; naturalmente hablando, «el derecho de cada cual se extiende hasta donde se extiende su poder» (*Tratado teológico-político*, cap. 16). Siendo así, uno puede procurar pasar «a una mayor perfección», es decir, aumentar su incidencia sobre la realidad, afectando de muchas maneras a los cuerpos exteriores (como Espinosa diría), esto es, matando a otros, sometiéndolos a dominio, etc. Nada de eso es naturalmente malo (ni bueno); el pez grande se come al chico *por derecho natural*, y el hombre, como ya sabemos, no es excepcional dentro de la natura-

leza. En este contexto, podemos subrayar que a la filosofía de Espinosa le es ajena la noción de «derechos humanos», entendiendo por tales ciertos valores de obligado respeto en virtud de consideraciones «naturales»: si alguien conculca esos pretendidos derechos, no habrá ningún tribunal de la naturaleza que lo condene (sólo en el Estado, y por derecho positivo, puede haber «pecado» o, lo que es igual, «delito». Véase *Ética*, IV, prop. 37, escolios 1 y 2); la naturaleza hará los oídos sordos propios de quien no es un sujeto y, por tanto, no puede oír. Si por «derecho natural» tengo derecho a lo que pueda, eso valdría tanto como decir que hablar de «derechos», en ese contexto, es improcedente.

Y sin embargo, e incluso suponiendo que no hay más causalidad que la eficiente, y que la mecánica de los afectos humanos expresa tanto la indiferente potencia natural cuando tiende a la destrucción que cuando tiende a la benevolencia, Espinosa acaba por decir que hay afectos buenos y malos, y que es más recomendable un tipo de vida que otro.

Al iniciar su teoría de los afectos (decisiva para, sobre ella, edificar su ética), Espinosa nos dice que va a hablar de ellos como el que habla de «líneas, superficies y cuerpos» (*Ética*, III, prefacio); esto es, va a mostrarnos su funcionamiento necesario, entendiéndolos según la norma del entendimiento que aplicaría a cualquier otro objeto y, por ende, considerándolos como otros tantos efectos naturales. En todo caso, conviene notar algo importante, que también dice al principio, a saber: que la palabra «afecto» remite tanto al cuerpo como al alma; «afecto» tiene que ver con aquello que «aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo», y, a la vez, con las «ideas» de eso mismo (*Ética*, III, def. 3).

Esta declaración de «paralelismo psicofísico» (que podríamos pensar como algo que prolonga en el hombre el principio generalísimo del «paralelismo» formulado en la famosa proposición 7 de la parte segunda: «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas») ha sido esgrimida en los últimos tiempos como muestra de que la ética de Espinosa se funda en un entendimiento más bien «vitalista» de la naturaleza humana: la perfección humana estaría relacionada con un aumento de las capacidades del cuerpo, y no ya sólo de la mente; la perfección «racional» no se identificaría con una perfección «mental» —perteneciente al orden de las ideas— sino que esta última correría pareja con el au-

mento de la potencia de obrar del cuerpo. La esencia humana, que es deseo, comprometería a la vez cuerpo e ideas, y la ejecución de un proyecto de vida perfecta tendría que ver con la satisfacción de ese deseo, y no ya con la obtención de puro conocimiento. Aquel paralelismo, «*ordo idearum-ordo rerum*», acuñado en la proposición 7 de la parte segunda se matizaría, en el hombre, de un modo especial: las «ideas» humanas no serían, o no serían sólo, correlato abstracto de la organización «física» del cuerpo humano, sino expresión de una disposición «afectiva» global que, con el deseo —*conatus* humano— como base, haría que la misma *razón* humana se diese en función de, por así decir, su «envolvente afectivo»; Espinosa instauraría de esta suerte una *crítica* de la «conciencia racional» que apuntaría a la satisfacción del apetito como cumplimiento de la naturaleza humana en cuanto *deseante* (esta orientación interpretativa impregna, por ejemplo, las obras de Gilles Deleuze en torno a Espinosa, no sin eco en la bibliografía española). Dando un paso más, y supuesto que sólo en los marcos de la satisfacción del deseo encontraría puesto la conducta «racional abstracta» misma, la ética espinosiana hablaría de lo que es bueno y malo para el hombre sin perder de vista esa esencia deseante que es la suya, y, por consiguiente el *aumento de la potencia de obrar* (al que acompaña el afecto de la *alegría*) sería el *criterio* mismo de «bondad» moral, y no ya la abstracta «racionalidad» vista como proceso puramente lógico.

Conforme a tal interpretación (la más en boga en los últimos tiempos), la base psicológica sobre la cual construye Espinosa su filosofía moral nos autorizaría para decir que la alegría es el criterio de bondad moral (o bien el *indicio* de lo que es «bueno»), como la tristeza es criterio o indicio de la «maldad». Y como Espinosa ha definido la alegría diciendo que es «una pasión por la que el alma pasa a una *mayor perfección*», y la tristeza «una pasión por la que el alma pasa a una *menor perfección*» (*Ética*, III, prop. 11, escolio), ha parecido haber base para pretender que alegría y tristeza son nociones moralmente decisivas, en cuanto vinculadas al aumento o disminución de la capacidad de obrar del cuerpo, con su correlato en el alma. De esta suerte, bondad y maldad, en la ética espinosiana, irían unidas al incremento o amenguamiento de una especie de «vitalidad» que afecta al alma y al cuerpo; el pretendido «racionalismo mecanicista» de Espinosa quedaría así alterado y no sería ya una in-

terpretación de recibo, frente al «vitalismo» de que venimos hablando. El adusto *ordo geometricus* parece teñirse, así, con los colores de una filosofía «liberadora del trasfondo instintivo»; todo ello no dejaría de tener repercusiones para la filosofía política de nuestro autor, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Intentaremos puntualizar la imagen de Espinosa que esta exégesis nos ofrece; sin ser del todo incorrecta —creemos— incurriría en hipérboles que amenazan con una excesiva deformación. No ignoramos que se trata de una versión que propone un Espinosa quizá más «simpático» —para ciertas sensibilidades del presente— que otras versiones más académicamente convencionales, y, siendo así, estamos en desventaja. Pero tampoco hará falta insistir en que aquí tratamos de Espinosa mismo, y no de lo que nos resulte más agradable como filosofía moral.

Ciertamente, Espinosa pone como afectos primitivos (de los que todos los otros derivan) el deseo, la alegría y la tristeza. Pero no creemos que, por haber dicho que la alegría es «una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección», sea esa alegría, a secas, el criterio de bondad moral, o su indicio. Recuérdese lo que significa, para Espinosa, «mayor perfección» (o «realidad»): aumento de la capacidad de *obrar*. Pero ¿qué significa, a su vez, «obrar»? «Digo que *obramos* cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada» (*Ética*, III, def. 2); «adecuada» vale tanto como «completa», según la terminología de la escuela que Espinosa hace suya (cf. *Ética*, III, def. 1): si no somos causa adecuada, y sí sólo parcial, entonces no «obramos», sino que «padecemos» (*Ética*, III, def. 2). Estas definiciones parecen haberse olvidado un tanto al insistir en el papel de la alegría como criterio de bondad, ya que la alegría es definida expresamente por Espinosa como una *pasión* (o sea, algo que padecemos); lo paradójico —parece— es que, a la vez, esa pasión se dé cuando aumentamos de perfección, es decir, cuando precisamente se incrementa nuestra capacidad de obrar. La alegría se produciría cuando aumenta nuestra capacidad para *ser causa*... aumento que se produciría, sin embargo, en virtud de algo de lo que, al menos parcialmente, *no somos causa*, ya que a la alegría se la llama «pasión».[3] La alegría es un afecto —una pasión— concomitante *de hecho* con el aumento de nuestra capacidad de obrar, o sea, con nuestra capacidad para ser causa de efectos, pero, a su vez, ella misma es *un efecto*... cuya

causa está fuera de nosotros (Espinosa no puede desmentir su posición general acerca de la situación no privilegiada del hombre en la naturaleza). Pero además, esa alegría no puede ser criterio de bondad por la sencilla razón de que pueden existir alegrías «injustificadas», lo cual nos parece haber sido insinuado bastante claramente por Espinosa, e ignorado por quienes desean presentárnoslo como «vitalista» y, más o menos, liberador de instintos. En efecto, Espinosa habla de todas las pasiones derivadas de la alegría a que se refiere desde la proposición 11 de la parte tercera —en que se define la alegría— hasta la proposición 58 de la misma parte (es decir, todos los afectos «alegres» derivados de la alegría *como pasión*) asignándoles el contexto de la *imaginación*, es decir, un contexto de mutilación y confusión, no de adecuación y claridad. Sólo a partir de la citada proposición 58 considera *otra* especie de alegría (la que «se refiere a nosotros en cuanto obramos», es decir, la que ya no puede ser llamada «pasión»). De esa alegría son manifestaciones primeras la firmeza y la generosidad: ambas son relativas a la fortaleza —según Espinosa: proposición 59, escolio—, y ésta remite a «todas las acciones que derivan de los afectos que se refieren al alma en cuanto *que entiende* ...». «Obrar» parece, pues, inseparable de «entender» adecuadamente. Y al definir la firmeza y la generosidad, dice que se trata de *deseos* (tendente el uno a conservar el ser, y el otro a ayudar a los demás) producidos «*en virtud del* solo dictamen de la *razón*» («*ex* solo rationis dictamine»).

La alegría surgida cuando aumentamos nuestra potencia de obrar está, pues, más «justificada» en unas ocasiones que en otras, ya que podemos experimentar «alegrías» surgidas de que *imaginemos* ese aumento, pero sin que efectivamente ocurra, y sin embargo tendremos de hecho tales alegrías... que difícilmente pueden ser, entonces, «indicio» de lo que es bueno, ya que la *imaginación* no es *certeza*, y Espinosa sólo llama «bueno» a lo que sabemos *con certeza* que nos es útil (*Ética*, IV, def. 1). No podemos hablar aquí debidamente de todas estas cuestiones, a las que nos hemos referido detalladamente en otro lugar.[4] Queremos sólo indicar que, a pesar de que el deseo sea esencia humana y la alegría se conecte con la perfección, Espinosa nunca deja de apuntar a un «verdadero» y un «falso» aumento de potencia, verdad y falsedad que dependen del *conocimiento*, que vigila así el mundo afectivo, evitando la mera espontaneidad que podría verse contaminada de «imaginación»; si

esto es «vitalismo», al menos se trataría de un vitalismo fuertemente controlado.

También puede matizarse ese «vitalismo» (para cuya alegación como filosofía espinosista no faltan motivos; desde luego, Espinosa asigna al cuerpo su puesto en la vida racional, y la intervención de la razón cuenta con los afectos como realidades a través de las cuales ha de actuar) atendiendo a cómo Espinosa habla del placer, pues no convendría identificar el reconocimiento del deseo como esencia humana con la predisposición a asignar valor a la espontaneidad «instintiva» por sí misma. Cuando Espinosa empieza a hablar de afectos buenos y malos, nos ofrece en seguida distinciones acerca del valor moral de la alegría, al tratar —por ejemplo— de la *hilaritas* y la *titillatio* («regocijo» y «placer», suelen traducirse); y si la *hilaritas* es siempre buena porque, con ella, todas las partes del cuerpo se ven igualmente afectadas —no hay desequilibrio—, la *titillatio* puede ser mala porque, al afectar a una parte del cuerpo más que a otras, podría provocar desequilibrio y, por consiguiente, atentar contra la «conservación de la proporción entre reposo y movimiento de todas las partes del cuerpo» (conservación que es la definición de «bondad» en cuanto utilidad humana: *Ética*, IV, prop. 39); el incremento de potencia del cuerpo —parece— no debería dañar la proporción. Si ello es así, da la impresión de que cosas como un baño tibio (que, sin duda, afecta por igual a todas las partes del cuerpo, sin desequilibrio) habrían de ser preferibles a, por ejemplo, la experimentación con posibilidades de unión sexual (que podría provocar desequilibrios). Sin contar, para seguir en la misma línea de ejemplos, que Espinosa reputó poco concorde con la *razón* —vigilante de los afectos, como decimos— aquella unión sexual que no se enderece a «procrear hijos y educarlos sabiamente» (*Ética*, IV, cap. 20), en expresión que aproxima a nuestro vitalista a ciertos educadores que no suelen considerarse propulsores de una liberación instintiva más allá de las constricciones estrictamente racionales.

El deseo es, cierto, la esencia humana para Espinosa, pero no creemos que sea muy arriesgado afirmar que ese Espinosa *deseante* (más que estrictamente *racionalista*) acaba por considerar *deseable* lo *racional* mismo, dimanado de un conocimiento correcto. Es cierto que ha mantenido (prolongando su «crítica de la razón» a que antes nos referíamos) que los afectos no se reprimen por la pre-

sencia de lo verdadero en cuanto tal, sino sólo cuando la razón misma aparece, a su vez, como un afecto (cf., por ejemplo, *Ética*, IV, prop. 1, escolio, y prop. 14), por lo que el triunfo de la verdad también aparece ligado a la potencia de ésta como afecto, y no sólo a su condición de abstracta verdad. Pero también es cierto que nos ha dicho que «a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón» (*Ética*, IV, prop. 49), y, más decisivamente, que «el deseo que *nace de la razón*» (a diferencia de los que no *nacen* de ella) «no puede tener exceso» (*Ética*, IV, prop. 61), siendo entonces la razón la fuente de los deseos éticamente recomendables; las proposiciones 32 y 38 de la parte quinta —culminación ética de la obra— aseveran que es el *conocimiento* supremo el que *provoca* la alegría en el máximo grado. Será preciso, entonces, hacer afecto de la razón para que se imponga (y reconocer eso parece bastante «racional», a su vez), pero será ella, en todo caso, la que ha de imponerse; nuestra conducta sólo será buena si está fundada en el conocimiento, que es el que procura, en definitiva, la *beatitudo* —la «salvación»—, objetivo último. La proposición 27 de la parte cuarta es explícita: «*con certeza*, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos»; si ponemos esas palabras en conexión con la ya mencionada definición de «bueno» («entiendo por *bueno* lo que sabemos *con certeza* que nos es útil», *Ética*, IV, def. 1), la conexión entre utilidad humana (lo deseable) y conocimiento parece tan obvia que casi no merece la pena insistir en ella.

Todavía puede suscitarse aquí un equívoco. Espinosa dice a menudo que el auténtico conocimiento, por lo que toca a la naturaleza humana, es conocimiento de la potencia, y no de la impotencia; por ello, «el conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado» (*Ética*, IV, prop. 64), pues conlleva tristeza o, lo que es lo mismo, disminución de potencia; y afectos como la humildad o el arrepentimiento son reprobados por Espinosa, pues implican conocimiento de la impotencia, y no de la potencia (*Ética*, IV, props. 53 y 54). De este modo, el conocimiento mismo podría quizás unirse al afecto concomitante de alegría que conlleva el incremento de potencia, afirmando que no se distingue de él; y Espinosa ha facilitado esa interpretación al decir cosas como que «el conocimiento del mal es la tristeza misma» (*Ética*, IV, demostración de la prop. 64) (y el del

bien, por ende, sería la alegría misma). Pero no debe olvidarse que no ha dejado de añadir que «si los hombres nacieran libres no formarían, en tanto siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal» (*Ética*, IV, prop. 68), ya que, siendo libre quien se guía sólo por la *razón*, no tendría más que ideas adecuadas y, por tanto, no formaría idea alguna del mal, «pero tampoco» —desde luego— «del bien» (demostración de la prop. 68 cit.). Y así estamos como estábamos al principio: para el hombre auténticamente libre, que se guía por la razón, *no hay punto de vista moral*, ni puede haberlo si ha de ser Espinosa fiel a sus principios. La moral es, entonces, posible porque no somos libres, y ello es lo que hace que hablemos de bondad o maldad. Cierto es que Gilles Deleuze (1981) ha distinguido, en Espinosa, la oposición «bien/mal», de un lado, y la «bueno/malo», de otro, distinción que sería correlativa a una separación entre *moral* y *ética*, estando la moral ausente del pensamiento de Espinosa, y acogiéndose sólo a la ética en cuanto «tipología de modos de existencia», frente a una imposible «defensa de valores». En la medida en que esa interpretación subraya el inmoralismo de Espinosa, nos parece correcta; menos afines nos sentimos a la versión según la cual la «ética» espinosiana implica la magnificación de la alegría dentro de una filosofía de la vida, por lo ya dicho. Y en todo caso, si «bien» y «mal» —como «valores» abstractos— carecen de justificación para Espinosa, «bueno» y «malo» no dejan de ser *hechos* de la inclinación humana que Espinosa reconoce como cualquier otro efecto, y que, cuando pasa a traducirlos en recomendaciones y rechazos en nombre de una ética «correcta», acaban por identificarse, en definitiva y última instancia, con el conocimiento. Por lo demás (y este es otro matiz), si bien la alegría, como *concepto*, puede ser concebida como lo más alto, la tonalidad que posee como *sentimiento*, en las escasas ocasiones en que Espinosa alude a ella así, manifestaría (en nuestra opinión) que aquella «altura» puramente conceptual dista bastante de la «exaltación» que parece implícita en la versión de Deleuze y otros; de ello diremos algo luego.

Como quiera que sea, la filosofía moral espinosiana presenta, a partir de las características que hemos tratado de ofrecer sumariamente, rasgos notables. Quizá merezca la pena fijarse en algunos de los más llamativos («llamativos» en vista de los *estándares* morales más en curso), sin poder aquí ofrecerla, ni mucho menos, en su inte-

gridad. Por ejemplo: el arrepentimiento y la humildad son malos, en cuanto que revelan un conocimiento inadecuado de la esencia humana; no obstante, pueden ser útiles —o sea, buenos— para el *vulgo*, ya que «el vulgo es terrible cuando no tiene miedo» (*Ética*, IV, prop. 54, escolio), y reducirlo mediante la persuasión a la humildad y al arrepentimiento puede ser una manera de hacerle adoptar una vida «racional» (por cierto, inducida «desde fuera»), con la racionalidad objetiva que conviene a quien no es «sabio» (esta posición espinosiana no debería olvidarse, creo, a la hora de conectar su filosofía moral con su filosofía política). En otro orden de cosas: siendo la virtud eficacia o potencia, queda claro para Espinosa que podemos hacer con los animales lo que se nos antoje, pues «los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres» (*Ética*, IV, prop. 37, escolio 1). En virtud de ese «derecho», «es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición y en una mujeril misericordia que en la sana razón» (*ibidem*); pone buen cuidado Espinosa en aclarar que su posición no se funda en que crea en los «animales-máquinas» (al modo de Gómez Pereira o Descartes); él sí cree que los animales sienten, pero, racionalmente hablando, ello carece de importancia, y dársela sería mujeril (la vinculación de derecho con potencia no debe tampoco pasarnos inadvertida, a los efectos de su filosofía política; tampoco —claro es— la de la naturaleza femenina con la menor potencia o racionalidad). Otro rasgo: Espinosa, al juzgar que el deleite implica aumento de potencia, afirma que la ética no puede proscribirlo. Se ha subrayado —y justamente— que la moral espinosiana, al defender el deleite y rechazar la idea de que el dolor sea «meritorio» con vistas a la obtención de la benevolencia divina, es profundamente anticristiana (si no lo fuera ya por otros motivos) y, en ese sentido, liberadora. Ahora bien (y con ello apuntamos a aquella «tonalidad» del *sentimiento* de alegría que prometíamos tratar líneas más arriba), esa «vida alegre» que Espinosa propone como lo mejor para el hombre, y el rechazo a la «torva y triste superstición» (unida a cierta moralidad religiosa) que «prohíbe el deleite» (*Ética*, IV, prop. 45, escolio) deben ser tan matizados como hicimos con su noción de alegría, en general. En el momento de criticar Espinosa la actitud de quien tiene por virtuosos «las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo» (*Ética*, IV, prop. 45, escolio) ofrece, por contraposi-

ción, una especie de programa de deleites que acaso no merezca el arrobo que en ciertos intérpretes ha provocado. «Es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas *por el estilo*» (*ibidem*, las cursivas son nuestras). Se dirá que es cuestión de gustos, y que nadie puede decir que Espinosa no se muestre, en esas palabras, equilibrado y sensato (aunque, en todo caso, difícilmente puedan hacerse pasar esas consecuencias de su alta metafísica y su *ordo geometricus* por un fragmento muy conspicuo de filosofía); tal vez pueda observarse, con todo, que poner en un mismo plano (puesto que son cosas «por el estilo»: *hujusmodi*) la ingestión de un plato de sopa —no muy colmado—, el juego de bolos —sin empeñarse hasta el agotamiento—, la asistencia al *Hamlet* o *La vida es sueño* —¿un acto o dos, quizá?—, o la audición de alguna cosilla de Orlando di Lasso o de Palestrina, dan algo que pensar acerca de las alegrías concretas de Espinosa, al menos en cuanto relacionadas con cierto tipo de sensibilidad: lo que tal vez le llevó a no ocuparse jamás de estética. Si añadimos a eso lo que dice del amor sensual, que «... se cambia fácilmente en odio, a menos, lo que es peor, que sea una especie de delirio, en cuyo caso alimenta la discordia más que la concordia» (*Ética*, IV, cap. 19), junto con la procreación de hijos como su único objetivo racional, a que más arriba aludimos, hallaremos en el deleite sentido por Espinosa una gran sobriedad, que nos lo presenta mucho más —valga ello lo que valga— como un espíritu «filosófico» convencional que como el exaltador de la potencia y el deseo que a veces se sugiere que fue, viéndolo más *ordine cupidineo* que *ordine geometrico*. «Deseante», lo habría sido de modo estrictamente limitado, y la *potencia* de su *deseo* no habría tenido, en efecto, mucho exceso que digamos.

Todo ello, por supuesto, en nada desmerece el vigor y la coherencia espinosianos, como virtudes de su *pensamiento* acerca de la moral, aunque ponga en tela de juicio la exactitud de matices de alguno de sus intérpretes. Que la moral sea un conjunto de hechos, entre otros hechos de la naturaleza; que carezca —por tanto— de autonomía; que para orientar «bien» nuestra vida haya que conocer cómo funcionan necesariamente los sentimientos, a fin de imponer la razón convirtiéndola en afecto; que lo recomendable éticamente

sea el ajuste con la *verdadera* utilidad que se deduce de nuestra naturaleza (lo que consiste, en definitiva, en plegarse al funcionamiento de este mundo de los modos que conocemos); todo ello envuelve una posición ante el problema de la filosofía moral. Esa posición no es fácilmente desmontable sin introducir, para el hombre, privilegios ontológicos, *ad hoc*, dedicándose a *postular* (con vistas a fines) allí donde Espinosa pretende que sólo se puede —legítimamente— *reconocer* (dado que la finalidad es prejuicio). Que semejante postulación haya, por lo demás, sobreabundado a lo largo de la historia de la filosofía es otra cuestión, que acaso diga mucho acerca del carácter de muchas filosofías, pero en la que no podemos entrar aquí. Es posible que la filosofía moral de Espinosa pueda aparecérsenos provista de una antipática implacabilidad, a causa de aquella especie de inmoralismo que la anima; atenuar esa dureza podrá ser, o no, moralmente «deseable» —en ello no entramos—, pero atenuarla en Espinosa mismo probablemente sea falsearlo.

Insinuábamos al principio que entre la filosofía política de Espinosa y su *Ética* (comprendiendo ésta, como se sabe, los marcos metafísicos, epistemológicos y hasta «físicos» de su filosofía, además de su moral) no había hiato teórico, pese al sesgo hasta cierto punto político-práctico que al menos una de sus obras de este tipo (el *Tratado teológico-político*) pueda poseer. La unión entre la *Ética* y la filosofía política se manifiesta en el momento mismo en que Espinosa procede a exponer sus ideas previas a toda posible concepción del Estado como categoría política; así ocurre, por ejemplo, en el capítulo 16 («De Reipublicae Fundamentis») del *Tratado teológico-político*, al reiterar Espinosa, ahora a propósito del fundamento del Estado, las nociones acerca del *derecho natural* a que ya nos hemos referido. El derecho natural, no representando el punto de vista humano y sí la ilimitada potencia de la naturaleza, nada puede oponer a la satisfacción incondicional de los apetitos, aunque ésta incluya extender la potencia por la fuerza o el engaño, hasta llegar a la destrucción de aquello que obstaculiza el *conatus in suo esse perseverandi* de cada cual. Pero como precisamente el choque de cada *conatus* con los demás entorpece la perseverancia misma que todos pretenden, es claro que lo *útil* para los hombres será someterse al poder de la comunidad política, renunciando cada uno a su derecho natural.

Ahora bien, la verdadera utilidad, como ya sabemos, no se disocia de la obediencia a las prescripciones de la razón. Un verdadero *conocimiento* de la racionalidad del Estado será, entonces, útil. Entendemos que al plantearnos esa racionalidad estamos comprometiendo la unidad y coherencia del pensamiento de Espinosa; es decir, la vinculación de su doctrina política, no ya sólo a su doctrina moral sino —sobre todo— a sus últimos supuestos ontológicos. En tal sentido, estimamos que esa coherencia puede empezar a encontrarse en la noción misma mediante la cual Espinosa piensa el Estado, al no diferir esa noción de las empleadas por él para pensar otras realidades, en conexión con sus supuestos epistemológicos y su teoría de la *esencia* como igual a *potencia*.

En efecto, el Estado es una reunión de individuos; o sea —en la terminología espinosiana— un *individuo compuesto*. La noción de individuo compuesto es usada por Espinosa en varias ocasiones, para referirse tanto a las realidades modales propias de la extensión como a las del pensamiento. En el germen de dicho uso suele verse la hostilidad de Espinosa hacia la idea de *género* y su preferencia por la de *individuo*; rasgo nominalista de su pensamiento que resulta —por cierto— muy poco convencional cuando lo pensamos acoplado a su espectacular «racionalismo deductivo», pero aquí no podemos extendernos en ese problema. Lo cierto es que, para él, el género es ente de razón; la realidad es siempre individual. Pero los individuos admiten grados de complejidad; Espinosa ha descrito la naturaleza *extensa* en términos de individuos físicos progresivamente complejos, hasta llegar a la *facies totius universi* como gigantesco individuo cuyas partes cambian de muchas maneras, sin cambio del todo: véanse los lemas que siguen a la proposición 13 de la parte segunda de la *Ética*. Esa ontología podría muy bien llamarse «estructural», pues la idea de individuo compuesto, unido a otros para formar compuestos de orden superior, incluye en Espinosa, de manera más o menos implícita pero clara, la invariancia en las transformaciones, así como la totalidad y la autorregulación, notas todas ellas de la idea de estructura.[5] Naturalmente, dicha noción implica la de acumulación de potencia, pues la reunión de individuos poseerá más potencia que los individuos *uti singuli*. Pues bien, eso que sucede en la naturaleza extensa sucede también —estimamos— en la naturaleza «pensante», dentro de la cual habrá que incluir el Estado.

Entender el Estado como realidad *pensante* es muy fácil, en cuanto lo consideremos compuesto de hombres, y tengamos en cuenta que los hombres «piensan» en un sentido de «pensamiento» que sólo de ellos puede predicarse en la naturaleza. Este doble sentido de *cogitatio* será fundamental para pensar el Estado, y por eso no nos parece ocioso tratar estos temas ontológicos al empezar a hablar de la filosofía política de nuestro autor. En efecto, Espinosa ha reservado para hablar de la realidad del pensamiento humano el lugar «geométrico» de un *axioma* (y *no* de un teorema): el axioma 2 de la parte segunda de la *Ética*. Establecer *homo cogitat* precisamente como un axioma, es decir, una realidad de pensamiento que *no* se deduce meramente de haber «pensamiento», en general, en la naturaleza, parece ya indicar que ese pensamiento humano tiene algo de especial, frente a la *cogitatio* en general. Y si es cierto que toda la realidad es pensante —además de extensa— no parece que pueda ser «pensante» en el mismo sentido un conjunto de modos como el sistema solar que un conjunto de modos como el hombre. Es verdad que el hombre también es *cogitans* en un sentido que no lo distingue —en cuanto a la manera de ser de dicho pensamiento— del sistema solar o de cualquier otra parte de la naturaleza; también en el hombre su organización corpórea sigue una determinación causal necesaria, que es objeto de pensamiento «en Dios» («en Dios se dan ideas ...», dice frecuentemente Espinosa), a la manera en que de toda cosa hay ideas «en Dios», es decir, *sub specie aeternitatis*. Ese pensamiento en Dios, huelga decirlo, es completamente impersonal (ya que Dios no es sujeto) y consiste en un orden causal (en cuanto tal orden, no extenso) de los modos del pensamiento, racionalidad de lo *real modal* expresada, del lado del pensamiento, por el «entendimiento absolutamente infinito». Pero además se da un pensamiento propiamente humano, formado no sólo por las ideas adecuadas que los hombres puedan tener (y, en cuanto que las tengan, sintonizarán con aquel orden legal-impersonal) sino también por toda clase de ideas inadecuadas, pasiones, voliciones... lo que, en general, llama Espinosa *modi cogitandi* («modos *del pensar*» como realidad noética humana, no como orden noemático de ideas impersonales). El que se da «en Dios» es un pensamiento en la *eternidad*; el humano tiene lugar en la *duración* (*existentia, sive duratio*, suele decir Espinosa).

Esa distinción (confusamente tratada, hay que decirlo, por el

autor) plantea graves problemas para la interpretación de la ontología espinosiana: cómo articular la impersonalidad y la personalidad, lo noemático y lo noético, la eternidad y el tiempo, el orden geométrico y la historia... Tales problemas, en el fondo, permanecen irresueltos en la filosofía espinosiana, y hasta cabría decir que, desde esta óptica, la filosofía espinosiana parece incomprensible.[6] Aquella pretensión racionalista sistemática prometida por el *ordo geometricus* y la visión *sub specie aeternitatis* se debate siempre contra las existencias dadas en la *duratio* y la historicidad, que afloran por muchas partes, pero en especial por el lado, precisamente, de esa filosofía política que aquí consideramos.

El problema ontológico que estamos sugiriendo con carácter general puede enunciarse de manera más «técnica» atendiendo a la propia terminología sistemática espinosiana: ¿cómo engranar los *modi cogitationis* —pensamiento «en Dios»— y los *modi cogitandi* —pensamiento humano— en un sistema modal del pensamiento que, como tal sistema, ha de ser al parecer único y, además, «paralelo» al sistema modal de la extensión? Lo problemático de ese engrane quedaría patente, en nuestra opinión —y por seguir moviéndonos dentro de la propia «técnica» espinosista— en vista del *lugar vacío* en la clasificación de los modos del pensamiento: el del *modo infinito mediato* de ese sistema «pensante» (véase la *Epístola 64*, a Schuller).

En efecto, al sistematizar los modos —sean de la extensión o del pensamiento— distingue Espinosa entre modos infinitos (o «universales») y finitos; dentro de los infinitos, distingue los inmediatos de los mediatos. En la extensión todo parece estar claro: el modo infinito inmediato es el *motus et quies* («movimiento y reposo»), lo cual equivaldría a decir que toda la naturaleza modal extensa está organizada por tales nociones físicas; el modo infinito mediato es la llamada *facies totius universi* (aquella «estructura de estructuras» más arriba mencionada, en que los cuerpos, mediados por el movimiento y el reposo, quedan comprendidos según el esquema de los individuos compuestos); los modos finitos son, claro está, los cuerpos aislados. Pero en el orden modal del pensamiento la oscuridad es mayor; el modo infinito inmediato sí tiene un nombre —*intellectus absolute infinitus*—, lo que probablemente significa que, así como el movimiento y reposo es la determinación modal más universal en la extensión, el *entendimiento* absolutamente infinito lo será en el pen-

samiento, es decir —creemos— que todos los modos del pensamiento se remiten, en último término, a algo que es *intellectus* (y no, por ejemplo, *voluntas* o *cupiditas*); se trataría de una manera de decir que todo lo real «pensante» es racional; los modos finitos también están claros, en principio: serían las *ideas* concretas (ya noética, ya noemáticamente entendidas). Pero en el lugar del modo infinito mediato, que Espinosa habría de cubrir aunque sólo fuera por respetar el *pendant* con el sistema modal de la extensión, no aparece nada, ni en la carta 64 ni en otra parte. ¿Por qué?

¿No sucederá eso porque, al intentar hablar de la totalidad *actual* de los modos del pensamiento (lo que la *facies* representa en la extensión) resulta muy difícil, precisamente, *totalizar* modos que, de una parte, representan la racionalidad impersonal del pensamiento «en Dios», y de otra conllevan una dimensión noética y *autoconsciente*? Porque la autoconsciencia no es una característica del sistema modal como un todo, supuesto que Dios (incluso como «pensante») *no* es autoconsciente; cuando hablamos de pensamiento «en Dios», nos referimos —por así decir— a un pensamiento «en sí», pero no «para sí», ya que la naturaleza carece de designios y el orden de las causas, en realidad, no es pensado —«noéticamente»— por ningún sujeto sobrehumano. Pero, en cambio, la autoconsciencia *sí* es una realidad dada dentro del sistema modal; ya lo vimos cuando hablábamos del deseo como esencia del hombre: ningún *conatus* es autoconsciente, salvo el humano. Luego en el hombre sí se da el pensamiento «para sí», y esa realidad (aunque no privilegie al hombre, porque, a su vez, la dimensión autoconsciente también tendrá sus causas *sub specie aeternitatis*) tiene que recogerse al exponer el sistema modal del pensamiento. Ahora bien, recogerla significa hablar, a la vez, *sub specie aeternitatis* y desde el punto de vista de la existencia o duración. Totalizar los modos del pensamiento resulta, así, muy difícil.

No podemos extendernos aquí en este gran problema espinosiano (en otros lugares lo hemos tratado algo más ampliamente).[7] Sugerimos que hay una noción, dentro del repertorio técnico-ontológico de la *Ética*, capaz de llenar aquel lugar vacío del modo infinito inmediato; a saber, la de «entendimiento infinito en acto» (*intellectus infinitus actu*). A ella se refieren las proposiciones 30 y 31 de la parte primera, y señaladamente el escolio de la última, como a un *modo* (pues la incluyen en la *natura naturata*) que consta de *in-*

tellectiones, es decir, de hechos de pensamiento y por tanto humanos, ya que sólo el hombre piensa, en el sentido de tener *intellectiones*. Si, además, se le llama *infinitus* será que no es finito, y no tratándose del modo infinito inmediato (el *intellectus absolute infinitus*) sólo le quedaría ser el otro modo infinito: el mediato. Naturalmente, nuestra reconstrucción nunca podrá pretender un encaje perfecto, de manera impecablemente paralela al modo infinito mediato de la extensión; podríamos decir que, paralelamente al sistema de los cuerpos, se trata aquí del «sistema de las almas»... sólo que este reino de las almas debería totalizar, a la vez, las esencias de las cosas físicas y los pensamientos humanos en cuanto *modi cogitandi* (pasiones, etc.), en una totalidad problemática que Espinosa mismo no ha desarrollado. Pero si la dificultad y oscuridad del pensamiento de Espinosa en este punto es históricamente interesante, ello se debe a la presencia latente y confusa, en él, del tema del paso del pensamiento *en sí* al *para sí* (ya que el entendimiento en acto debe «comprender los atributos y afecciones de Dios», según reza la proposición 30 citada, o sea, debe constar de *intellectiones* acerca de todo eso); ello parece reclamar, desde el interior de la filosofía espinosiana, algo así como una *Entwicklung* que, desde luego, Espinosa nunca formula y que habría engranado la perspectiva eterna con la histórica; Espinosa no es Hegel, aunque en temas como éste su problemática parezca estar requiriendo serlo, desde una terminología desajustada.

Pues bien, ese «entendimiento infinito en acto», totalización de *intellectiones* humanas, ¿por qué individuo compuesto humano puede estar representado, en concreto? Dada la hostilidad de Espinosa, ya aludida, hacia la idea de género, probablemente no podrá ser el «género humano», a secas, el lugar de ese pensamiento a la vez *objetivo* (suprapersonal, pues el modo es *infinitus*) y *subjetivo* (pues consta de *intellectiones*). Esa humana estructura subjetivo-objetiva habría de ser, en nuestra opinión, el Estado, individuo compuesto de individuos. Sin duda, para que se cumplieran adecuadamente los requisitos del modo infinito mediato deberíamos pensar en una totalización de Estados, y no meramente en Estados *uti singuli*; ahora bien, esa totalización habría de ser, precisamente, el fruto de un proceso histórico y Espinosa sólo habría podido representársela como ideal irrealizado, en todo caso. Que fuera para él un ideal no parece absurdo, ya que si cada Estado, al acumular la

potencia de los individuos que reúne, posee más realidad y perfección que sus individuos componentes, no habría razón para no seguir suponiendo que la unión de Estados prolongaría aquel esquema de aumento de potencia, haciendo deseable, en suma, una unión universal de democracias (ya veremos por qué, precisamente, «democracias»); pero ese ideal no está dado: como Espinosa subraya, los Estados se encuentran entre sí en la situación en que están los hombres en estado de naturaleza (*Tratado político*, III, 11), o sea, que aquel individuo compuesto de Estados no existe, al menos «todavía». Pero ese «todavía» (esa *duración* de la *existencia*) no acaba de ser pensado de manera que se acople a la *eternidad* de las *esencias*; de ahí la dificultad conceptual de Espinosa, no incompatible con su interés histórico.

Estas puntualizaciones acerca del puesto ontológico que, según nuestra interpretación, correspondería al Estado en la filosofía de Espinosa no nos parecen inútiles, aunque la exposición del pensamiento político del autor se demore por ellas. Pues la versión de ese pensamiento político tendrá que ver con tales supuestos ontológicos, y así como al hablar de su filosofía moral señalábamos matices en vista de esos supuestos, también la discusión del sentido de su filosofía política se verá afectada por ellos.

En efecto, si el Estado es una estructura de individuos (individuo compuesto) que comprende pensamientos humanos subjetivos y pensamiento humano objetivo (supraindividual), esa caracterización podría decidir al interpretar ciertos rasgos centrales de la filosofía política de Espinosa. Esa totalidad individual reproduciría, en el pensamiento, las notas de la *facies* en la extensión; que Espinosa pudo creerlo así viene sugerido por aquel lugar del *Tratado político* en que se refiere al Estado hablando de la conservación de la *«Facies imperii»* (VII, 25); es decir, también el Estado se configuraría de modo estructural: aun formándose a partir de los individuos —aquí, humanos— como reales componentes suyos, tales individuos serían *sustituibles* con tal de que se conservase la relación entre las partes (como en la *facies*). Así, sería la ley de la totalidad lo decisivo para que ésta existiera y perseverara en el ser, más que la mera «suma de partes» de que consta. A menudo se ha insinuado que la noción de «individuo compuesto», en Espinosa, evoca más bien un pensamiento *organicista* que mecanicista (al ofrecer una idea de «todo» no entendida, al parecer, como simple añadido de partes,

sino conformadora de las propias partes); sin necesidad de decir tanto —aquí no podemos discutir ese punto—, lo que sí parece claro es que, habiendo reconocido Espinosa a las partes su condición de «reales» como tales partes independientes (como que la potencia del todo no se daría sin ellas), ha visto, sin embargo, que la legalidad que las totaliza también puede afectarlas, pues establece sus relaciones (para una perspectiva ontológica global acerca de esto, véase por ejemplo, *Ética*, II, prop. 29, con su escolio, donde se critica tanto el atomismo como el holismo, proponiéndose la posición «estructural» intermedia). Por lo que toca a ese individuo compuesto que es el Estado, la posición «estructural» de Espinosa se manifestaría de un modo bastante claro, por ejemplo, en algunos lugares del *Tratado teológico-político*; así, en su capítulo 17 se lee:

> No es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma la que hace al súbdito. Pues por cualquier razón que piense el hombre seguir los mandatos del sumo poder, ya sea porque tema la pena, ya porque de ello espere algo, ya por amor de la patria, o impulsado por cualquier otro afecto, lo piensa según su propio consejo, pero no por ello obra menos en virtud del imperio del sumo poder. Así pues, *de que el hombre haga algo por consejo propio no debe concluirse que obra por derecho suyo, y no por derecho del poder público* (*imperium*).

Es decir: se dan realmente motivos subjetivos en la acomodación de los hombres al Estado, pero es la configuración objetiva de éste lo decisivo. Más adelante, en el mismo capítulo, Espinosa insiste en tal dimensión objetiva, diciendo:

> ... están los ánimos, por una u otra razón, bajo el imperio del sumo poder, que de muchas maneras puede hacer que la mayor parte de los hombres crea, ame, odie, etc., lo que él quiere. Y así, aunque no hagan estas cosas por mandato directo del sumo poder, las hacen sin embargo a menudo, como la experiencia testimonia abundantemente, en virtud de la autoridad de su poder y dirección, esto es, de su derecho; por lo cual podemos concebir, sin repugnancia alguna del entendimiento, que los hombres, en virtud del solo derecho del poder público, aman, odian, temen y, en general, son presa de todos los afectos.

Como vemos, la estructura del Estado es tal que articula en su seno a sus individuos componentes, disponiendo, según su ley de *cogitatio* supraindividual, los *modi cogitandi* respectivos.

Siendo ello así, la relación entre el Estado y los individuos que lo integran, desde el punto de vista de sus esencias (o sea, potencias) respectivas, tenderá a verse así: cada individuo humano posee su potencia propia, «naturalmente» ampliable hasta donde pueda, pero «objetivamente» limitada por el Estado (lo cual es perfectamente racional: «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo», como reza la célebre proposición 73 de la parte cuarta de la *Ética*). Por tanto, la espontaneidad de la potencia individual halla unos marcos que no sería probablemente muy impropio denominar como «espíritu objetivo» (ya que el decreto del Estado, según los textos vistos, puede incluso conformar las subjetividades pensantes), cuyos marcos, sin anularla, la insertan en una estructura superior. Por su parte, la potencia del Estado sólo se edifica a partir de la potencia de los individuos reunidos; ciertamente puede llegar hasta a conformar a esos individuos, pero esa conformación ha de ser tal que la esencia estatal misma no se destruya (el Estado, como todo, tendrá su *conatus* y tenderá a perseverar en el ser); de ahí que la investigación de la «mejor forma de Estado» sea, como en el caso de los individuos humanos, la búsqueda de lo que permita la perseverancia en su ser, según la norma de su verdadera utilidad. Que Espinosa escoge como criterio del «mejor Estado» el del *conatus in suo esse perseverandi* está fuera de duda; así lo muestra su juicio acerca de las diversas clases de Estado, emitido en el *Tratado político*, y del que en seguida nos ocuparemos.

Pero antes conviene decir algo más, para reforzar nuestra interpretación del Estado como totalización actual de pensamientos, en el sentido objetivo-subjetivo a que venimos refiriéndonos. Se trata de la insistencia de Espinosa en concebir el Estado como «personalidad espiritual»; el Estado —dice Espinosa con frecuencia— se comporta *veluti una mens* ('como una sola alma'), y según la intensidad y modalidades de esa personalidad espiritual (que se produce en cualquier forma de Estado, aunque diversamente) podrá estimarse la mayor o menor aproximación de los Estados a la norma de su verdadera utilidad, desde el punto de vista de su perseverancia en

el ser. Esta manera de ver las cosas parece indicar que, supuesto el Estado, el pensamiento de sus individuos componentes, sin quedar anulado, pues en ningún caso el Estado puede mudar de naturaleza a los hombres (*Tratado político*, IV, 4), pasa a ser considerado como factor de equilibrio del Estado mismo y, por tanto, ha de ser visto *desde* éste, más que el Estado *desde* él, con las obligadas consecuencias para la idea de «verdadera libertad» humana que esa consideración «objetivadora» del pensamiento traerá consigo, y que previsiblemente serán tan críticas para con la idea de libre «espontaneidad» como, en su filosofía moral, lo eran las nociones de *verdadera* utilidad o de placer...

Espinosa afirma en muchos lugares que el Estado es *veluti una mens*, o algo muy semejante (*Tratado político*, II, 16 y 21; III, 2 y 7; IV, 1; VI, 1). Esa unión de almas comporta sacrificio de aquella «espontaneidad» propia de la situación de «derecho natural» («Donde los hombres ... se guían todos como por una sola alma, es cierto ... que cada uno de ellos tiene un derecho tanto menor cuanto todos los demás juntos son más potentes que él», *Tratado político*, II, 16); por lo demás, dicha unión es propia de *todo* Estado: cuando Espinosa dice «... para que la multitud se guíe como por una sola alma, como se requiere en el poder público (*imperium*)», no distingue modalidades de *imperium* (monárquico, oligárquico o democrático); ahora bien, sí es cierto que la personalidad espiritual será más intensa —más potente, más real— si la legislación del Estado «se funda en las prescripciones de la razón» (*Tratado político*, II, 21). Pues bien, ¿qué significa en este caso «fundarse en las prescripciones de la razón»?

Ya hemos dicho que el Estado no puede suprimir la naturaleza humana; las pasiones humanas siguen funcionando en su seno, y el Estado ha de contar con ello al procurar conservar su ser. Precisamente por eso, Espinosa establece una gradación de tipos de Estado que comporta, a la vez, una valoración de los mismos, efectuada —como venimos anunciando— en vista de la perseverancia en el ser como criterio valorativo, que tampoco aquí conlleva referencias a la «bondad» o «maldad» morales. De lo que se trata, entonces, es de la menor o mayor cohesión y posibilidades de permanencia de aquella «personalidad espiritual» estatal. Si esa cohesión es lograda por el temor, nada hay que «censurar» en abstracto... salvo que ese temor logre *peor* dicha conexión, en cuyo caso será poco útil. Desde

esta perspectiva (coherente con su ontología y su ética) distingue Espinosa los estados monárquico, oligárquico y democrático; todos ellos, desde luego, *son Estado*, y en cada uno de sus «interiores» se dan condiciones más o menos favorables para la perseverancia en el ser estatal; el *Tratado político* no deja lugar a dudas en este punto. Debe subrayarse una vez más cómo Espinosa rehúye el juicio moral abstracto sobre las cuestiones políticas; si la monarquía es objetable (aparte de que, una vez dada, también ella admite condiciones favorables de estabilidad (véanse caps. 6 y 7 del *Tratado político*), ello se debe a que, visto el funcionamiento de la naturaleza humana (con sus pasiones), es sumamente difícil que un solo hombre pueda «encarnar el derecho soberano del Estado», ya que un solo hombre no tiene el *poder* necesario para ello (*Tratado político*, VI, 5); de ahí que las monarquías sean en la práctica oligárquicas, y la descripción de sus condiciones de estabilidad como Estado se hace teniendo en cuenta eso. En vista de ello, la estabilidad o perseverancia de los regímenes oligárquicos es mucho más clara que la de los regímenes monárquicos «absolutistas». Espinosa tiene buen concepto del régimen aristocrático, y le augura perfecta estabilidad (cf. *Tratado político*, X, *in fine*) en el caso de que cumpla ciertas condiciones. Pero debe observarse que aunque el régimen oligárquico tiende a ser «absoluto» (y eso es lo ideal para Espinosa) resulta que «... en la práctica no es absoluto» (*Tratado político*, VIII, 4), y ello porque el pueblo inspira miedo a sus gobernantes y consigue mantenerse, en algunos aspectos, al margen de la ley; es decir, porque la aristocracia mantiene una *escisión* en el seno del *imperium*. Ahora bien, esta escisión no se da en la democracia, y por eso *la democracia* (como dice al comienzo del último capítulo del *Tratado político*) *es el régimen «totalmente absoluto»*; esta expresión significaría, nos parece, su valoración superior por parte de Espinosa, incluso por encima del Estado oligárquico (aunque éste, cumpliendo ciertas condiciones, podría ser estable). En efecto, «ser más absoluto» querría decir (en vista de las precisiones espinosianas de *Tratado político*, VIII, 3-5) «incorporar de un modo más completo la voluntad de la asamblea»; parece claro que esa incorporación es lo más completa posible cuando *todo* ciudadano aporta su voluntad. Así nadie queda «fuera», y el individuo compuesto que es el Estado, al no correr peligro de «escisión» pues todas sus partes se someten a las relaciones, la conservación de cuya forma o proporción garantiza la estabilidad,

perseverará mejor en el ser, que es de lo que se trata, pues «*imperii facies una eademque servari ... debet*» (*Tratado político*, VII, 25) y, aunque esta última cita aparezca en el contexto del poder monárquico, es cierto que se trata de un principio de carácter general, y que precisamente el régimen más *absolutum* lo realizará mejor, al no consentir exterioridades al *imperium* que pudieran fraccionarlo y, por lo tanto, hacer peligrar la conservación de la unidad. La defensa de la democracia por parte de Espinosa parece concordar, pues, con los supuestos de su ontología «estructural» y su ética, de manera que no serían tanto la felicidad o «vitalidad» individuales, en cuanto tales, el basamento de su construcción teórico-política, como el principio de conservación (en este caso supraindividual) del Estado («individuo» a su vez, como los hombres, pero «más potente», o sea más perfecto, que éstos). Todas estas consideraciones habrían de ser tenidas en cuenta, en nuestra opinión, a la hora de valorar ciertas contribuciones a la interpretación de la filosofía de Espinosa que, como la ya muy célebre de Antonio Negri (1981), hacen hincapié en el carácter «liberador» de aquélla, tanto ética como políticamente. El «democratismo» de Espinosa es compatible con su uso de la noción de «vulgo» como alguien a quien puede conducirse a la razón sin que él mismo sea «racional». En este sentido, las líneas finales del *Tratado político* (que, como es sabido, quedó inconcluso, y por eso poco sabemos en detalle de las concepciones de Espinosa acerca del régimen democrático, acerca del cual iba tratando dicho capítulo), contienen una cuasi-hegeliana disertación acerca de las mujeres y la política que merece ser recordada a esos efectos, así como para no olvidar rasgos centrales de lo que llamaríamos el «talante filosófico» de Espinosa. La democracia incluye a todos, en efecto... salvo a las mujeres, hijos y tutelados. Es sencillo argumentar por qué las mujeres han de ser excluidas; si su sumisión histórica procediera de una convención, no habría razón para ello, pero no procede de la convención, sino de la naturaleza. ¿Y cómo se sabe eso? Pues porque si las mujeres fueran por naturaleza iguales a los hombres... eso se notaría; quiere decirse que lo serían *de hecho*, que *ya* estarían siéndolo, y habría al menos algún pueblo en el mundo en el que se daría dicho ejercicio conjunto del poder político. Como eso *no se da* en ninguna parte (*quod cum nullibi factum sit*) puede mantenerse que aquella igualdad no existe. Y así, como ocurría con los animales, los hombres tendrían más dere-

cho sobre las mujeres que éstas sobre los hombres. Esta crítica de la igualdad de sexos parece revelar en su argumentación una *frame of mind* filosófica que hace difícil separar a Espinosa de las filas de los —digamos— «idealistas objetivos» para tratar de aproximarlo —como hoy se procura a menudo— a las de los «idealistas de la libertad». Actitud que, por lo demás, no es difícil hacer concordar con lo que decíamos a propósito del «inmoralismo» del autor, en cuanto negador de la autonomía moral, tan traducible en *hechos* (en efectos de causas, sin causas finales) como cualquier otra cosa. Todo ello —opinamos— habría de ponerse de relieve al hablar de su filosofía política, obligándonos a la cautela ante los aspectos «liberadores» de la misma, al menos si por «liberadores» entendemos ciertos valores ligados a lo que podríamos llamar actitudes «democráticas medias» del presente.

Bibliografía

Obras de Espinosa

Spinoza. Opera, ed. Carl Gebhardt, Carl Winters, Heildelberg, 1924, 4 vols.
Ética demostrada según el orden geométrico, con introducción y notas por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, revisada y reeditada por Alianza Editorial, Madrid, 1987. Para el resto de la obra de Espinosa, está en curso la edición de las traducciones de Atilano Domínguez por Alianza Editorial.

Estudios

Curley, E. M., *Spinoza's Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.
Darbon, A., *Études spinozistes*, PUF, París, 1946.
De Deugd, C., *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Van Gorcum, Assen, 1966.
Delbos, V., *Le spinozisme* (Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913), Vrin, París, 1950[3].
Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París, 1960.
—, *Spinoza: philosophie practique*, Minuit, París, 1981.
Dujovne, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1941-1945.

Dunin-Borkowski, S. von, *Spinoza, I, Der junge De Spinoza. II, Aus den Tagen Spinozas*, Münster, Aschendorff, 1933-1936.
Francès, M., *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle*, Alcan, París, 1937.
Freudenthal, J., *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, ed. Carl Gebhardt, Winters, Heidelberg, 1927².
Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1962.
Gebhardt, C., *Spinoza*, Philipp Reclam, Leipzig, 1932 (hay trad. cast.: Losada, Buenos Aires, 1948).
Giancotti-Boscherini, E., *Lexicon Spinozanum*, Nijhoff, La Haya, 1970.
Gueroult, M., *Spinoza*, vol. I: *Dieu (Éthique, I)*; vol. II: *L'âme (Éthique, 2)*, Aubier, París, 1968 y 1974.
Hampshire, S., *Spinoza*, Faber and Faber, Londres, 1951 (hay trad. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1982).
Joachim, H. H., *A study of the Ethics of Spinoza* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), Russell and Russell, Nueva York, 1964 (1.ª ed., 1901).
Joel, M., *Spinozas Theologische-politischer Traktat aus seiner Queller geprüft*, Skutch, Breslau, 1870.
Kline, G. L., *Spinoza in Soviet Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952.
Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, París, 1972.
McShea, R. J., *The political philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, Nueva York, 1968.
Meinsma, K. O., *Spinoza und sein Kreis. Historische-kritische Studien über holländische Freigeister*, trad. alemana, Schnabel, Berlín, 1909.
Misrahi, R., *Spinoza*, Seghers, París, 1964.
Negri, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milán, 1981.
Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1954.
Préposiet, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, París, 1967.
Révah, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Mouton, París, 1959.
Robinson, L., *Kommentar zu Spinozas Ethik*, F. Meiner, Leipzig, 1928.
Roth, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
Wolfson, H. A., *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934.
Zac, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, París, 1963.

NOTAS

1. Véanse las primeras quince líneas del *Tratado* (Gebhardt, II, p. 5).

2. Cf. *Epístola* 81 (a Tschirnhaus): «Porro ex Extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est» (Gebhardt, IV, p. 332).

3. «Per *Laetitiam* itaque in sequentibus intelligam *passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit*» (*Ética*, III, prop. 11, escolio; Gebhardt, II, p. 149).

4. Nuestro artículo «Espinosa: orden geométrico y alegría», *Contextos*, C.E.M.I., Universidad de León, León, 1985, pp. 7-24.

5. En la acepción clásica que de «estructura» dio, por ejemplo, J. Piaget (cf. *El estructuralismo*, trad. cast., Proteo, Madrid, 1968, pp. 10 y ss.).

6. Esa «ininteligibilidad» de fondo ha sido subrayada recientemente por F. Alquié (*Le rationalisme de Spinoza*, PUF, París, 1981).

7. Nuestro artículo «Eternidad y temporalidad "en" Spinoza, "hacia" Hegel», en *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, C.E.M.I., Universidad de León, León, 1984, pp. 57-76.

VICTORIA CAMPS

LOCKE

«Le sage Locke», lo llamó Rousseau. Y, en efecto, esa es la imagen que evoca su vida, su obra, e incluso su rostro: la de un sabio prudente y mesurado, con una elegancia natural y un indiscutible sentido práctico. De la Medicina, especialidad a cuyo estudio dedicó su primera juventud, aprendió a confiar en la observación y la experiencia, como base de cualquier tipo de conocimiento. La ocupación política, a la sombra del conde de Shaftesbury, a quien sirvió durante veinte años, inclinó sus pesquisas filosóficas hacia problemas como el de la legitimidad política o el de la tolerancia. Problemas ambos de primera importancia en la Inglaterra del siglo XVII, con una monarquía débil e inestable, una comunidad política dividida, y constantes enfrentamientos violentos por causa de la religión. Muy en la tradición del pensamiento empirista, poco amante de especulaciones vacías en torno a entidades superfluas, Locke se dispuso a hacer una filosofía útil, depuradora de vaguedades y confusiones lingüísticas, y a la zaga de problemas reales, presentes en la política cotidiana. El resultado es un mensaje pragmático y, en general, optimista. Locke sabe agarrar por los cuernos las dificultades y peligros más candentes de la política, como el ya mencionado de la legitimidad del poder. Se enfrenta a ellos con audacia y voluntad de cambio, y con una esperanza finalmente teológica en las capacidades y fines de la naturaleza humana. Poco partidario de la pesimista concepción hobbesiana de una humanidad tendente a la autodestrucción, elude las explicaciones psicologistas y afronta directamente las cuestiones normativas, el deber ser de la política. Su teoría acaba siendo más confiada, menos apocalíptica que la de su antecesor.

Una teoría menos preocupada, en definitiva, por la epistemología y más abierta a la confianza ética.[1]

En el año 1667, Locke entra al servicio de lord Ashley, conde de Shaftesbury, figura política de enorme influencia en la corte de Carlos II, y líder más tarde de la oposición a esa misma corte. Junto a tal protector, vive las intrigas, las crisis y las persecuciones que preceden al cambio de dinastía, el cual se producirá en 1689. La experiencia y la formación política de Shaftesbury influyen, sin duda, en el contenido y en el sentido de los primeros escritos de Locke. Ya antes de esa fecha, Locke había escrito dos obras de intención política, *Two Tracts on Government* (1660-1661) y *Essays on the Law of Nature* (1664). Ninguno de los dos fue, sin embargo, publicado en vida de su autor. En ellos desarrollaba algunas opiniones con respecto a temas tales como la libertad religiosa, que son expresión de una actitud política radicalmente distinta de la que aparece luego en sus escritos mayores. Son el producto de los años más tempranos, transcurridos en Oxford al lado de químicos como Boyle o médicos como Sydenham, años que le instruyeron en la investigación científica, fiel a los valores de la humildad y la paciencia, atenta a la observación empírica y recelosa de todo lo que fueran meras hipótesis o principios grandilocuentes sin posibilidad de contrastación con los hechos.

Aproximadamente a partir de 1670, Locke empieza a trabajar en lo que será su obra definitiva: *An Essay Concerning Human Understanding*, *Two Treatises of Government* y la *Letter on Toleration*. De los tres libros, los dos últimos aparecen anónimamente en 1689: la *Carta*, en latín, en Holanda; los *Dos Tratados*, en inglés, en Londres. Sólo el primero, dedicado a investigar las posibilidades del conocimiento humano, elude los problemas de la censura y puede ser publicado con el nombre de su autor.

La política interior y exterior de su país mantuvo a Locke activamente comprometido durante toda la vida. Para él, como para la mayoría de sus contemporáneos filósofos, la filosofía no fue principalmente objeto de ocupación académica, sino soporte de la reflexión teórica sobre las cuestiones y problemas de la realidad política. Notable y progresista fue, por otra parte, su preocupación por acabar con las disputas religiosas. Ciertas actitudes católicas absolutistas, como la de Luis XII, representaban para él la condenable confusión de los poderes civil y religioso. Confusión inadmisible que le

hizo abogar por una tolerancia casi absoluta en materia de religión. Una propuesta fácil de conectar con el escepticismo profesado por Locke con respecto al conocimiento. No obstante, ese escepticismo no vale para la política. Las dudas y vacilaciones que impregnan su teoría del conocimiento y le predisponen a sostener una actitud religiosa personal cercana al fideísmo, se desvanecen, en cambio, ante los grandes problemas políticos. Ahí sus convicciones son claras y firmes, las defiende con seguridad, sin caer, sin embargo, en ninguna clase de dogmatismo. La fe en la predisposición natural del ser humano hacia la vida social, la fe en la razón y en el progreso, y, en definitiva, la fe en Dios, desembocan en una teoría del contrato social que persigue el orden de la sociedad sin menoscabo del mayor bien a que puede aspirar el individuo: la libertad.

1. El problema de la legitimidad política. El estado de naturaleza

¿Es Locke un filósofo de la política o, más bien, un político ansioso de dar una salida racional y justa a las sucesivas crisis de la historia de Inglaterra? ¿En los *Treatises* está justificando la revolución *whig* o, más allá de la circunstancia histórica, quiere hallar el fundamento filosófico de la obligación política en general? Sin duda ambas cosas. Y, porque consigue aunarlas en una sola teoría, Locke es un lúcido ejemplo de lo que todo filósofo de la práctica debiera saber hacer: elevar la anécdota a categoría, emprender la reflexión a partir de la realidad vivida, de las dificultades y problemas de la vida política del momento, para acabar con una propuesta que trasciende el propio contexto histórico.

El *Primer Tratado* es, decididamente, un manifiesto ideológico contra el absolutismo de los *tories*, desarrollado en la obra del contemporáneo de Locke, sir Robert Filmer, titulada *Patriarcha*. El *Segundo Tratado* constituye una apología de la política exclusionista, un ataque a las prerrogativas de que disfrutan sin escrúpulos los monarcas —«la larga cadena de abusos, prevaricaciones y artificios», en palabras del propio Locke, recogidas luego por la Declaración de Independencia norteamericana. Y, en definitiva, una justificación de la revolución inglesa de 1688. En uno y otro *Tratado*, sin embargo, Locke acaba distanciándose de la historia concreta y sus *Tratados* se

conviertenen la expresión de los derechos burgueses frente a los privilegios de la sociedad feudal, en la proclamación de la autonomía política del ciudadano, base teórica de una política constitucional.

La gran cuestión es la de la legitimidad del poder político. En el año 1688 triunfa la revolución *whig* que instaura en el trono una nueva dinastía en la persona de Guillermo de Orange. Locke presenta sus *Tratados* como las páginas que estima «suficientes para consolidar el trono de nuestro gran restaurador y actual rey Guillermo; para confirmar su título, que es el consentimiento del pueblo, único de todos los gobiernos legítimos, y para justificar ante el mundo al pueblo de Inglaterra».[2] Se trata, pues, de poner de manifiesto la única forma legítima de acceder al poder y de mantenerlo; sólo será justa la autoridad que proceda del consentimiento del pueblo.

Locke ha pasado a la historia como el primer gran teórico del constitucionalismo político liberal. Y, en efecto, la concepción de la libertad individual, así como la lucha por mantenerla son los motivos que gobiernan toda su investigación sobre la autoridad y el poder político. La esclavitud es un estado «vil y miserable», es más, «tan vil y miserable y tan directamente opuesto al generoso temple y valor de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, y mucho menos un caballero, pueda defenderla» (*TT*, I, 1). La naturaleza humana, por el contrario, constituye «un estado de perfecta libertad» (*TT*, II, 2). Entender esa libertad —que no es, sin embargo, «licencia»— significará poner las bases éticas de la ordenación política.

El estado de naturaleza —un estado claramente teológico, según ciertos comentaristas— será el fundamento filosófico de la teoría que intenta fijar los límites de la autoridad política. Un estado donde reinan la igualdad y la libertad, y sin otra constricción que la ley natural de la razón. En ese punto, Locke sigue el esquema habitual de todos los teóricos del contrato social: un estado de naturaleza —pura hipótesis lógica, o «teológica», en la opinión de algunos—,[3] previo al estado social, fundamenta los derechos básicos de la persona, los cuales deberían ser respetados en cualquier estado que fuera justo. La diferencia más prominente de la teoría de Locke, con respecto a la de Hobbes, que lo precedió, o a la de Rousseau, que le siguió, es de todos conocida: el derecho de propiedad es tan «natural» como la igualdad o la libertad.

En el año 1680 aparece la obra de sir Robert Filmer, *Patriarca o del poder natural de los reyes*. Un alegato a favor de la idea patriarcal del poder, soporte teórico de la monarquía de los Estuardo y de la ideología conservadora *tory* que empezaba a consolidarse como grupo enfrentado al liberalismo de los *whigs*. Locke se apresura a refutar a Filmer, como portavoz de la política conservadora, y dedica a ese tema la totalidad del *Primer Tratado*.

El sistema de Filmer —escribe Locke— descansa en dos premisas: «Todo gobierno es monarquía absoluta» y «Ningún hombre nace libre». Ninguna de ambas tesis puede, según nuestro filósofo, ser fundamentada ni por la Escritura ni por la razón. Filmer malinterpreta, pues, el Génesis, al entender que Dios creo a Adán y le dio la soberanía sobre Eva y, por deducción, sobre todas las creaturas. El poder monárquico vendría, así, derivado lógicamente de esa original donación. Locke dedica páginas interminables a refutar tales creencias apresuradas e injustificadas: ¿qué quiere decir que Adán «fue rey desde su creación»?, ¿qué título le otorga poder sobre las demás creaturas?, ¿cómo podía ser soberano de una descendencia aún inexistente? No hay pruebas ni conexión coherente entre el texto bíblico y esas afirmaciones. En primer lugar, Dios, en efecto, dio poder a Adán sobre todos los seres vivientes, pero al hablar de «seres vivientes» se refería, obviamente, a los animales; en cuanto al poder otorgado, en ningún caso, debe interpretarse como un poder monárquico. Segundo, no hay base en las Escrituras para suponer una sanción divina del dominio de Adán sobre la mujer. Todo lo contrario, el Génesis dice que «Dios les bendijo y les dijo: "Dominad a todos los seres"». Ambos, hombres y mujeres, recibieron, así, el mismo mandato divino. ¿Con qué derecho se puede, entonces, proclamar la soberanía del hombre sobre la mujer? Locke, hay que decirlo, se anticipa, por lo menos aquí, a las reivindicaciones posteriores de la igualdad de sexos, e insiste sobradamente en la ausencia de fundamento para una discriminación que siempre se dio por supuesta. Ni siquiera el poder sobre los hijos es exclusivo del padre, puesto que Dios dice: «Honra a tu padre y a tu madre».[4] En tercer lugar, aun suponiendo que el poder absoluto de Adán fuese legítimo (o natural), habrá que preguntarse cómo se transmite y cómo se hereda. El derecho «de propiedad» de Adán sobre las creaturas se basa en la necesidad que tiene de servirse de ellas para su subsistencia. El mismo derecho es extensivo a toda la humanidad: no hay he-

rederos con más títulos que otros. La primogenitura no otorga derecho de sucesión.

Rechazada la interpretación de Filmer, convendrá, pues, poner las bases de la autoridad política, cuestión de primera importancia para el orden social. Efectivamente, «la gran cuestión que en todas las edades ha conturbado a la humanidad y ha atraído sobre ella la mayoría de las calamidades que han arruinado ciudades, despoblado países y alterado la paz del mundo, ha sido, no si debe haber poder en el mundo ni de dónde viene, sino quién ha de tenerlo» (cap. XI). Pues bien, a juicio de Locke, y contra Filmer, no son el privilegio o la herencia la justificación legítima de la autoridad o del dominio, sino el consentimiento y el pacto. Sólo de esta forma se evitan la esclavitud, el servilismo vil, la desigualdad arbitraria e injusta. Es evidente que Locke está pensando no sólo en la teoría de Filmer, sino en ciertos ejemplos muy reales de usurpadores del poder —Cromwell, Masaniello, Cade (*TT*, I, 79, 121). Son arbitrariedades que deben ser rechazadas en nombre de la libertad y la igualdad de todos y cada uno de los ciudadanos. Libertad e igualdad conferidas por una suerte de ley natural y, por lo tanto, indiscutibles. Por la ley natural, cada cual conoce sus posibilidades y sus limitaciones: «la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que le consulte, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe hacer daño a otro en su vida, su salud, libertad o posesiones» (*TT*, II, 2, 6). Y «cada hombre tiene poder para castigar al ofensor y ejecutar la ley natural» (*TT*, I, 2, 9). Parece claro, así, que las críticas al poder absoluto del monarca se hacen en nombre de otro poder mucho más legítimo, que es el del individuo. Aunque en 1698 Locke confesaba que «I am not so well read in Hobbes or Spinosa», y, además, fiel a un pragmatismo o realismo frecuente en su tiempo, desconfiaba de la lectura de los filósofos, puesto que ciertos temas «precisan más meditación que lectura»,[5] pese a todo, Locke se alinea aquí junto a Hobbes y Espinosa en una concepción ética del poder. Ser libre, en efecto, es, a su juicio, poder pensar, hablar y actuar, liberarse de cuanto obstruye y obstaculiza las propias capacidades.

2. La libertad como derecho de propiedad

La potencia individual se manifiesta, básicamente, como capacidad de poseer. Defenderla es, por tanto, afirmar el derecho de propiedad como inalienable y primario.

> Aunque la tierra y todas las creaturas inferiores son comunes a todos los hombres, sin embargo cada hombre es *propietario* de su propia *persona*. Y nadie tiene derecho a ello sino uno mismo. Suyos son, podemos decir, el trabajo de su cuerpo y de sus manos. Así, pues, cada uno, al extraer algo con su trabajo del estado en que la naturaleza lo había dejado, le agrega algo que es suyo y, de este modo, lo convierte en su propiedad. Al extraer algo del estado de naturaleza, le añade su propio esfuerzo, lo cual excluye del derecho a la posesión a los demás hombres. Puesto que siendo el trabajo la propiedad incuestionable del trabajador, ningún otro hombre puede tener derecho a lo que él ha hecho suyo, siempre y cuando queden cosas suficientes y de la misma calidad para el resto de la comunidad (*TT*, II, 27).

Con un estilo monótono y reiterativo, Locke insiste una y otra vez en el derecho de cada cual a su trabajo y al producto del mismo. En el estado de naturaleza todo sería común. Por el trabajo y el esfuerzo, cada uno se apropia de lo que necesita. El agua de la fuente es de todos, pero no la del cántaro, que pertenece a quien ha ido a buscarla; el cazador tiene derecho a quedarse con su presa; y no sólo el producto de la tierra, la propiedad de la tierra misma tiene ese origen: pertenece a quien la trabaja.

Ese derecho natural a la propiedad presupone la abundancia —«Dios nos ha poseído de todo en abundancia»—, y es la consecuencia —ahora sí— de la donación divina de la tierra a la humanidad para que la dominara. Al hacerlo, Dios dotó de autoridad a los hombres para que se apropiaran de ella. Y la moneda, o la medida de la apropiación, fueron, en principio, la magnitud del trabajo y las necesidades vitales. Es la industria humana —el trabajo— lo que determina el valor de cada cosa: el pan vale más que las bellotas, el vino más que el agua, y la seda más que las hojas o las pieles con que nos cubriríamos si no existiese la industria del vestido. Una regla racional debería gobernar ese derecho: que cada hombre tenga

lo que pueda utilizar y necesitar. Mientras la regla se cumplió —mientras «el mundo entero era América», reza la conocida expresión de Locke—, la distribución de la propiedad fue racional y justa. La justicia se mide, así, según el criterio de «a cada uno lo suyo», a cada uno el producto de su trabajo. Proteger ese derecho es la función primordial del Estado.

Pero no todo lo que el ser humano produce o gana con su esfuerzo corresponde a una necesidad básica ni es objeto de rápido consumo. La acumulación de ciertos productos en manos de unos pocos que no pueden llegar a consumirlos, da lugar al intercambio. Con el intercambio, aparece el dinero. Extremo que, en principio, no parece preocupar excesivamente a Locke, puesto que, de entrada, todo es legítimo: «Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual podía servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir, a cambio del excedente, oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre, sin que se echen a perder» (*TT*, II, 50). Ahora bien, con la aparición del intercambio y el dinero, derivados de la acumulación de productos en pocas manos, empieza a hacer mella la desigualdad. La cual contraviene el estado de naturaleza humano —«todos los hombres son, por naturaleza, libres, iguales e independientes» (*TT*, II, 95)—, y le usurpa un atributo esencial que le es debido. En tal contradicción radica el origen y la explicación de la sociedad política, la ley o el contrato.

3. La libertad y la ley: la sociedad política

Es la propiedad, como condición de la libertad —que, a su vez, es poder—, lo que vendrá a proteger la sociedad civil o política. Pues «el fin de la sociedad civil es evitar y remediar las inconveniencias del estado de naturaleza» (*TT*, II, 90). La tendencia social del ser humano es innata, o de origen divino: «Habiendo hecho Dios a la creatura del tal forma que ... no era bueno para ella estar sola, le puso fuertes obligaciones, necesidades y conveniencias que la inclinaran a vivir en sociedad, y a la vez la dotó de entendimiento y lengua para que pudiera gozarla y perpetuarla» (*TT*, II, 77). El interés

común, la ayuda mutua —la igualdad, en suma— son, así, los fines de la vida en sociedad en todos sus niveles, desde la sociedad conyugal a la política. En ningún caso, será lícito convertirla en un dominio de unos sobre otros, como de hecho, sin embargo, tiende a ocurrir. Esgrimiendo, también aquí, sus razones a favor de los derechos de las mujeres, Locke observa cómo, en la sociedad conyugal, el poder del marido no tiene por qué ser el de un monarca absoluto, siendo la mujer libre de separarse «si el derecho natural o el contrato entre ambos se lo permiten» (*TT*, II, 82). No parece preocuparle, por otra parte, la existencia de esclavos, sometidos a un dominio absoluto, y a quienes les ha sido arrebatado el derecho a la vida y a la propiedad. La cautividad en una «guerra justa» convierte, a juicio de Locke, el sometimiento en un «derecho natural».[6] Son, sin embargo, concisas en exceso las reflexiones de Locke sobre este punto. Si trae a colación la sociedad familiar es sólo para poner de manifiesto la divergencia de ésta con respecto a la sociedad civil o política, que es la que se propone explicar. En la familia, el mal llamado poder «paternal» —ya que el padre y la madre deben tener el mismo poder sobre los hijos— es muy limitado. Tiene que ver sólo con el cuidado de los hijos y el mantenimiento de la estructura familiar. Carece de poder legislativo, el cual es, por otra parte, el poder fundamental de la sociedad política.

En efecto, la sociedad civil o política —en tiempos de Locke aún no está marcada la diferencia entre ambas— nace con la obligación de la ley que une, en una misma comunidad, a los ciudadanos sometidos a ella: «Nadie en la sociedad civil puede ser eximido de sus leyes» (*TT*, II, 94). El imperativo de la ley significa que cada individuo renuncia a parte de su poder natural y lo deja en manos del Estado quien, a su vez, le ofrece la protección legal. Ahora bien, para que la sociedad política sea justa debe ser *consentida* por todos los que se integran en ella: sólo por consentimiento propio es lícita la sumisión a las constricciones impuestas por la sociedad civil. Una vez constituida la comunidad con el consentimiento de todos en un solo cuerpo político, el acuerdo de la mayoría decide el camino a seguir. Tal es el procedimiento, pragmático y realista —pero un tanto incierto como tal procedimiento, todo hay que decirlo—, que da origen al Gobierno legal y justo. Un Gobierno que, por otra parte, no puede identificarse con una monarquía absoluta que acumula todos los poderes en manos de un solo hombre. La división de poderes, en

concreto, la independencia del ejecutivo y el legislativo, es esencial para el mantenimiento de la imparcialidad y, por tanto, para la defensa de la igualdad de derechos.

De esta forma, Locke, al establecer los principios de la democracia liberal, brinda el fundamento filosófico de ese régimen de igualdades. Y aquí no es original en absoluto: el pacto, el contrato o el consentimiento constituyen, en la época de Locke, la única explicación de la sumisión a una obligación externa por parte del individuo, sin que la libertad sufra por ella. Sea o no ese el origen histórico de la sociedad, lo cierto es que no parece haber otra explicación *racional* para los filósofos modernos, desde Hobbes hasta Kant. La voluntad individual, no la autoridad, ha de estar en el origen de cualquier comunidad. Para Locke, la libertad es un hecho, y sin tal presupuesto no se explicaría la existencia real de gobiernos legales. Por otro lado, es ocioso notar que ninguno de los teóricos del contrato social suponen un consentimiento humano explícito. Basta el consentimiento tácito: «Todo hombre que posea o goce de cualquier parte del dominio de un gobierno ha de dar, por este solo hecho, su consentimiento tácito, y está obligado, desde ese momento, a obedecer las leyes de aquel gobierno, mientras goce de él, como cualquier otro súbdito» (*TT*, II, 119).

La explicación de Locke no se ampara, sin embargo, en el psicologismo de Hobbes, y le exige al contrato social más contrapartidas de las que éste quiso otorgarle. No es el miedo o la ambición, sino una tendencia natural —divina— la que conduce a la ordenación social. De ésta se espera la protección, sí, pero una protección amplia, que tiene como eje el derecho de propiedad. El liberal Locke se agarra a la importancia de tal derecho fundamental, no sólo porque no cuestiona la economía de mercado libre, sino porque entiende que, sin la protección del producto del propio trabajo con que satisfacer las necesidades básicas, no tiene sentido proclamar la libertad. El «bien público», el bien común, ha de ser el único fin de la sociedad política y del Gobierno. Menos reticente —más optimista— de lo que será luego Rousseau respecto a la posibilidad de conocer ese «bien común», y más confiado que Hobbes en la capacidad de asociación humana, Locke quiere que la sociedad política sea de veras una *Commonwealth*, una comunidad de bienes, protectora sobre todo de la libertad, pero también de una cierta e indefinida igualdad que, al parecer, debería seguirse del buen uso de aquélla.

4. La libertad como resistencia

El máximo poder político, el poder legislativo, tiene, no obstante, un fin supremo: la conservación de la sociedad. No podría ser de otro modo si pensamos que la ley debe atender al bien común, y éste consiste, antes que nada, en la conservación de la humanidad, la supervivencia, que es siempre la primera ley natural. La sociedad, hemos visto, es connatural a la forma de vida humana. La protección del individuo ha de empezar, pues, por la protección de la sociedad: *salus populi suprema lex* (*TT*, II, 158).

Ahora bien, desde Platón sabemos de la tendencia de los gobiernos a la degradación. El despotismo, la tiranía, la usurpación, la conquista o la simple incapacidad del legislativo o del príncipe amenazan los fines lícitos de la sociedad política. Habida cuenta que los hombres entran en sociedad para que se mantenga la sociedad justa, es decir, la que proteja sus propiedades, es lógico que el derecho a la rebelión se deduzca del no cumplimiento de tales fines. Justificar el derecho de sedición es el capítulo más difícil de toda la teoría política liberal. Pues en él han de establecerse las diferencias entre la libertad y eso que Locke llama «licencia», esto eso, entre la libertad y la mera arbitrariedad. Sin embargo, es un capítulo obligado cuando se ha hecho descansar el origen y fundamento de la autoridad política en la agregación de voluntades, en el consentimiento. ¿Qué ocurrirá cuando el contrato deje de cumplirse? ¿Cuáles son los derechos, entonces? ¿Y cuáles las obligaciones? De nuevo, reluce aquí el optimismo de Locke. Si el fin del Gobierno es el bien público, obviamente ese bien no puede consistir en la tiranía. El pueblo tiene derecho a defenderse. Y en lugar de temer las consecuencias de tal principio, tal vez convendría incitar a la gente a ponerlo en práctica, habida cuenta la pasividad y conformismo que suele caracterizarla. «El pueblo suele estar más dispuesto a sufrir que a combatir en defensa de sus derechos» (*TT*, II, 230), escribe Locke con una frase que luego se reconoce en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, donde la influencia del filósofo inglés fue notable. En último término, el problema que plantea el derecho a la resistencia es hallar una respuesta adecuada a la difícil pregunta: ¿quién legisla al legislador? o ¿quién lo controla? En palabras del propio Locke: ¿quién juzga al monarca o al legislativo? Y la respuesta, en su caso, es: «el juez será el pueblo» y, a falta de éste, «el juez será

Dios desde el cielo». Cómo llegar a recabar la ayuda del juicio divino es ya cuestión menos precisa. En definitiva, y Locke dista asimismo de ser original al respecto, el uso de la fuerza, la guerra —siempre incongruentemente llamada «guerra justa»—, es el recurso para cargar sobre las espaldas del juez divino las deficiencias, incapacidades y agresiones humanas.

5. Las contradicciones políticas de Locke

La pregunta formulada al principio, ¿fue Locke más político que filósofo?, es un modo de plantear ciertas incoherencias obvias de sus teorías filosófico-políticas. Incoherencias que preocupan poco a los intérpretes liberales, capaces de leer a Locke con cierta frialdad, y de clasificarlo sin escrúpulos como el gran teórico del constitucionalismo político. Los intérpretes menos liberales —o decididamente marxistas— se fijan en Locke como el defensor acérrimo del derecho de propiedad privada, lo que basta para descalificarle como representante y claro soporte del orden burgués.

Macpherson, con su teoría del individualismo posesivo, pertenece más al segundo grupo que al de los manifiestamente liberales. Sería exagerado, sin embargo, calificar su interpretación de «marxista», como hace, por otra parte, el británico estudioso de Locke, John Dunn. En efecto, al contrastar la explicación del estado de naturaleza con la del derecho de propiedad, Macpherson no ve sino contradicciones. En su opinión, Locke es un individualista incongruente: la individualidad plena de unos se consigue a costa de la negación de la individualidad de los otros. En definitiva, pues —será la conclusión—, su individualismo es un colectivismo: la supremacía de la sociedad civil sobre cualquier individuo, la defensa del derecho de propiedad más que la de los derechos del individuo frente al Estado.

El interés de la versión de Macpherson, que ejemplifica toda una lectura crítica del liberalismo lockiano, obliga a tratarla con un cierto detenimiento. En primer lugar, es cierto que Locke se contradice al explicar el derecho de propiedad. Tal derecho cuenta, de entrada, con unos límites precisos: por un lado, hay que «utilizar las cosas objeto de apropiación con provecho para la vida» y «dejar suficiente e igual calidad para los demás»; por otro, debe ser respe-

tada la condición previa de que la cosa apropiada sea fruto del propio trabajo. Pero esas reglas limitadoras desaparecen o se olvidan cuando se considera que la acumulación del dinero permite apropiarse de más cosas que las necesarias, y el deseo de tener más de lo necesario tiene que ser lícito porque es racional en la medida en que vivifica y favorece el comercio. El dinero no sólo facilita el intercambio, sino que se convierte en capital. Locke, sin embargo, parece ciego frente a pareja disfunción. Habría que decir, usando términos actuales, que, al ponerse a valorar la actividad económica, es la «macroeconomía» y no la «micro» —la economía individual— el criterio prioritario para Locke. El acuerdo tácito de usar el dinero equivale —dirá Locke— al acuerdo también tácito de cargar con sus consecuencias: la distribución desigual del mismo. Los hombres lo aceptan; luego, queda justificado. Si la primera limitación del derecho de propiedad —apropiarse sólo de lo suficiente para cubrir las propias necesidades— es susceptible de una interpretación tan contradictoria, la segunda limitación —dejar para los demás lo mismo que uno tiene y necesita para sí— no le va a la zaga. Puesto que Locke piensa, al propósito e ingenuamente, que cuando toda la tierra esté trabajada, el nivel de vida del pobre subirá también, huelga preocuparse, entonces, de mayores desigualdades.

Más allá de las contradicciones teóricas, no son esporádicos los textos de Locke que abonan su escasa consideración por los trabajadores como ciudadanos con plenos derechos. Por ejemplo, cuando habla de la necesidad de un cristianismo reducido a unos pocos artículos «que los trabajadores y los incultos puedan comprender». Pues para «los jornaleros y artesanos, las hilanderas y lecheras ... darles mandatos claros es el único camino seguro para inducirles a la obediencia y las buenas costumbres. La mayor parte de ellos no puede saber y, por tanto, ha de creer».[7] A otro propósito, en sus *Pensamientos sobre la educación*, habla sin reparo de los peligros que encierra el trato de los niños de buena familia con los sirvientes, gente humilde y propensa, por tanto, a dar ejemplo de poca urbanidad y conducta viciosa.

Resumiendo: en la formulación de la teoría de la propiedad se pasa —siempre según la interpretación de Macpherson— de la afirmación de unos derechos naturales iguales a la de unos derechos naturales diferentes. La confusión se encuentra, pues, en la concepción lockiana del estado de naturaleza. En él, o bien todos los individuos

son igualmente racionales, con lo cual no se explicaría la necesidad del contrato en la sociedad civil, o bien, ya en el estado de naturaleza, hay una diferencia esencial —adquirida en ese estado—, que separa inevitablemente a los propietarios de los pobres asalariados o desempleados, cuya condición es buena muestra de su «degradación moral». De hecho, dirá Macpherson, es de la misma imagen de la sociedad burguesa, diferenciada en clases, de donde Locke parte para describir el estado de naturaleza. Desde tal supuesto, el igualitarismo predicado del estado de naturaleza se hace sospechoso. Y sospechosas son asimismo las razones a favor de la legitimidad de la sociedad civil. ¿Quién obliga y por qué? ¿Qué es la soberanía del pueblo? Para Macpherson está claro: Locke no imagina un estado de naturaleza. Su estado de naturaleza es la sociedad burguesa con todas sus contradicciones, es decir, las contradicciones inherentes al derecho natural de propiedad ilimitada. ¿Dónde está, entonces, la justicia de la teoría de Locke?

Tal vez la única respuesta sea que Locke no buscaba esa justicia distributiva en la que hoy se concentra la idea de justicia. Como nota Polin, la palabra «justicia» apenas aparece en los textos de Locke. No sería, por tanto, aventurado creer que él tiende a identificarla con la ley natural: la naturaleza es justa, y la justicia no es sino el reconocimiento de los derechos naturales, de los cuales el primero es el derecho de propiedad. Pero, insistamos, ¿cómo es posible aceptar esa noción de justicia natural, que ha de asumir una cierta desigualdad de origen, puesto que se concentra en el derecho de todos a ser propietarios —derecho, pero no realidad—, y ha de aceptar luego la desigualdad derivada de la puesta en práctica de ese derecho fundamental?

John Dunn ofrece el contrapunto a la teoría de Macpherson, al observar cómo la interpretación de este último descansa en un error puesto que no reproduce con fidelidad las intenciones y motivos de las tesis de Locke. La teoría del consenso, por ejemplo, no debe ser contemplada desde una óptica excesivamente realista, pues Locke entiende el consenso como un requisito lógico, formal, necesario, para realizar la libertad. No le preocupa la viabilidad sociológica del mismo. Para Dunn es fundamental la polémica de Locke con Filmer que constituye todo el *Primer Tratado*: el miedo al poder absoluto, la amenaza más concreta de una presión fiscal extraparlamentaria y la confiscación de los *freeholds* para consolidar el poder ejecutivo,

todas esas amenazas implícitas en la ideología conservadora del absolutismo político, son las que combate Locke. La propuesta de una política de justicia distributiva no forma parte de sus intenciones. Por otro lado, si es cierto que Locke defiende a ultranza la propiedad privada, en ninguna parte dice que los deberes o responsabilidades sociales sean igualmente privados. A juicio de Dunn, Macpherson hace extrapolaciones carentes de fundamento.

La interpretación de Dunn es teológica. Ve a Locke como un eslabón importante en el desarrollo de la ética protestante. La doctrina de la vocación divina explica su concepción del trabajo, el cual puede contar con muestras materiales de la complacencia divina, o esperar que las injusticias terrenales encuentren una compensación trascendente. La vocación iguala a todos los hombres. Y es esa igualdad la propia del estado de naturaleza. No se trata de una igualdad secular: los hombres son iguales en tanto cristianos, no en tanto miembros de la sociedad. La igualdad ante Dios se antepone a cualquier otra concepción de ese valor.

No es difícil ver como complementarias ambas interpretaciones. Son explicaciones distintas de una clara deficiencia: la insuficiente concepción de la justicia de Locke. La justicia no es sólo libertad, porque no hay derecho a la libertad auténtico si no está garantizada una cierta igualdad. Además de asegurar una igualdad básica, como punto de partida, se hace preciso controlar perpetuamente la distribución de la riqueza, dada la tendencia del ser humano a actuar irracional o egoístamente. La política liberal del *laissez-faire* será económicamente eficaz, pero no produce justicia. Si ésta se mide con el criterio ancestral de «a cada uno lo suyo» —entendido ahora como «a cada uno el producto de su trabajo»—, la función del Estado justo debe ir más allá de la simple protección de ese derecho. Pero el estado del bienestar era una idea desconocida en tiempos de Locke.

6. La defensa de la tolerancia

Locke era un hombre religioso. Y porque lo era, quiso preservar a la religión de las impurezas y contaminaciones de la realidad política. La vinculación de los principios filosófico-políticos de Locke con la teología y la religión ha merecido la atención de más de un

estudioso de su pensamiento. Nadie, sin embargo, ha detectado trazas de dogmatismo en tal conexión. Al contrario —afirma Polin— «es difícil ser a la vez más religioso y menos dogmático que Locke». En efecto, la fe en Dios es el supuesto último de la ley moral, de un estado de naturaleza justo y ordenado. Dios es todavía el garante y el nombre de esa suprema Razón que, a duras penas, los humanos intentan desvelar. El cristianismo no es irracional; al contrario, viene a superar las parcialidades del saber humano.

Ahora bien, si la religión es necesaria como fundamento primero y último, es también un peligro para la paz y el orden públicos. Locke sabe que el cristianismo no es ya de una pieza, que ha dado lugar a muchas y variadas «heterodoxias», y vive en su tiempo las consecuencias más violentas y desastrosas de esas escisiones. Sin duda piensa que si el conocimiento humano es limitado, la comprensión humana de lo religioso está igualmente sujeta a numerosas limitaciones. Que nadie, por tanto, está en posesión de toda la verdad religiosa. Pero, sobre todo, Locke ve que la religión nace de una convicción, y las convicciones son íntimas. Ninguna autoridad política puede ni debe interferir en un asunto privado como es el de la opción religiosa. De nuevo es el principio supremo de la libertad el que sirve de fundamento a la libertad religiosa.

Un auténtico espíritu evangélico permea los argumentos de Locke a favor de la tolerancia. En primer término pone de manifiesto la incoherencia intrínseca que supone predicar el amor, el bien, la caridad, con las armas de la guerra —con la intolerancia. Este fenómeno, similar a la tortura, no puede proceder del amor, la benevolencia o la caridad, que son los preceptos evangélicos por antonomasia. Por el contrario, «la tolerancia con los que tienen opiniones religiosas diferentes, está tan de acuerdo con el evangelio y con la razón, que parece una monstruosidad que haya hombres tan ciegos en medio de una luz tan brillante». En segundo lugar, la no intervención en los asuntos del César es una doctrina evangélica esencial. El Estado y la Iglesia tienen fines diversos, y para garantizar la satisfacción de los mismos, debe haber autoridades también distintas. Y si la autoridad es necesaria en la sociedad civil, la comunidad religiosa puede prescindir de ella, pues tratándose de «una sociedad libre de hombres voluntariamente reunidos» no hacen falta obispos ni sacerdotes. También aquí está claro el soporte evangélico: «Allí donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy

yo en medio de ellos» (Mt 18:20). Nadie, en definitiva, tiene derecho a perseguir a otros en nombre de una Iglesia o un credo: en el Evangelio se lee que los discípulos de Cristo serán perseguidos, no que deban perseguir. En una línea de pensamiento liberal y antipaternalista, que se consolidará con Stuart Mill, Locke no ve nunca razones suficientes para la coacción religiosa. Primero, porque nadie puede tener la seguridad absoluta de conocer la verdad total sobre la salvación; segundo, porque la salud del alma, como la del cuerpo, no se obtiene contra la propia voluntad y convencimiento.

Sobre todo, Locke insiste en lo ilícito de mezclar y confundir los dos órdenes, religioso y civil o político. Al Estado debe serle indiferente la idolatría o la salvación de las almas, porque no es asunto suyo. En el fondo —y como observa justamente Dunn— la tolerancia es vista más como una cuestión política que como un derecho. Una cuestión de prudencia política. Los magistrados no tienen derecho a exigir obediencia ni a legislar sobre cuestiones que no son de su competencia. Al Estado deben interesarle sólo la paz y la seguridad sociales, y, en todo caso, que el ejercicio de la religión sea compatible con tales fines. Esa compatibilidad sólo será un hecho si se parte del principio de la libertad —o de la tolerancia— religiosa.

¿Tiene límites la tolerancia? Respecto a la religión parece que no. Y es de tolerancia religiosa de lo que habla, casi exclusivamente, Locke. Sin embargo, el final de la *Carta* coincide con el final del *Segundo Tratado*, y vuelve a plantearse el difícil tema del derecho a la resistencia. Puede ocurrir que la conciencia religiosa y la ley sean incompatibles. Puede ocurrir también que las normas religiosas atenten contra las buenas costumbres o la paz social. ¿Es lícito, entonces, transgredir la ley, obedecer a otro príncipe, sabotear las normas civiles? De nuevo, aquí aparece el prudente y optimista Locke, confiado en los buenos criterios de las religiones y en la sensatez de las iglesias. Si, en definitiva, el Estado y la Iglesia se mueven por el bien del pueblo o de las almas, los medios para proclamarlo no pueden ser tan divergentes. En último término, Locke cree que los límites a la religión debe ponerlos el Estado o sus magistrados, siempre y cuando aquélla atente contra sus fines. Todo, absolutamente todo, debe ser tolerado salvo el atentado a los principios constitutivos del Estado. ¿Absolutamente todo? Falta una última precisión: no es tolerable el ateísmo. El ateo —a juicio del religioso Locke— carece de palabra fiable: tiene que ser irresponsable o frívolo al mantener una

postura tan incomprensible e irracional. «Los que niegan la existencia de un poder divino no han de ser tolerados de ninguna manera», pues las palabras, el pacto, el juramento (que constituyen el lazo de toda sociedad humana), si son de un ateo, no pueden formar nada estable ni sagrado.

El colofón de Locke a la *Carta sobre la tolerancia* confirma la tesis del principio: la absoluta necesidad de un Ser trascendente para el sostenimiento de todo el sistema. Incluso para garantizar la seriedad y justicia del contrato es preciso el aval divino. La pluralidad y la diversidad de juicios no son malas, la opinión es el subsuelo de lo humano, y las opiniones merecen todas el mismo trato. Pero para que tal pluralismo funcione y sea compatible con el orden social, debe haber un mínimo de «buena fe», y, al parecer, para Locke, no hay otra fe que la fe en un Dios.

7. El conocimiento y el lenguaje moral

El contrato, o el consentimiento de los hombres, es el fundamento de la sociedad civil y de sus leyes. Éstas, sin embargo, deben ser reflejo de las leyes de la naturaleza, las cuales no pueden, a su vez, ser producto del contrato. Hay, así, en Locke, dos órdenes legales: el natural y el de la legislación humana. El fundamental es, sin duda, el primero, el orden superior de valores que debería informar las legislaciones empíricas. Pero, ¿cómo se conoce la ley natural? Ni la tradición, ni la opinión, ni el consentimiento son suficientes para llegar a ella. Es el ejercicio de la razón el que desvela su contenido.

Tales reflexiones pertenecen a los *Essays on the Law of Nature*, donde, por primera vez, Locke aborda el tema del conocimiento moral: hasta qué punto y de qué manera los humanos son capaces de conocer la ley natural. Puesto que el conocimiento humano es limitado y deficiente, Dios ha de ser el fundamento último de la ley natural. En cuanto al hombre, ha de desconfiar de las opiniones y tradiciones recibidas, y disponerse a conocer desde sí mismo, por la razón, los contenidos de esa ley. El solipsismo metodológico, en el siglo XVII, es el punto de partida de cualquier teoría de conocimiento, sea ésta racionalista o empirista.

Pero donde Locke desarrolla y argumenta pormenorizadamente su teoría del conocimiento es en el *Essay on Human Under-*

standing.[8] Es ahí donde rechaza la tesis de las ideas innatas. Pues, a su juicio, bastan, como punto de partida del conocimiento, las ideas simples o primarias —extensiones, formas, movimientos—, que nos da la percepción empírica, las únicas ideas que poseen unas referencias reales. A partir de las ideas simples se construyen o se forman las ideas secundarias o complejas, las cuales son «modos» nuestros de ver las cosas, por los cuales tipificamos o valoramos la realidad, expresamos el modo o manera en que nos afecta.

No hay ideas innatas porque, entre otras razones, no hay ideas o principios universales. Y si eso es cierto de los principios especulativos, más cierto será aún de los morales o prácticos: no hay principios morales universales. En efecto, hay que creer que «las acciones de los hombres son las mejores intérpretes de su pensamiento»; los principios, cuando lo son, deben traducirse en la acción, en la práctica. Según tal teoría, ni la justicia ni la fidelidad, por ejemplo, pueden considerarse valores universalmente aceptados puesto que no son unánimemente defendidos en la práctica. Las barbaridades cometidas por los seres humanos muestran que los principios morales no están inscritos en su conciencia. Por otra parte, los términos valorativos, abstractos, encierran una equivocidad que hace imposible o muy difícil el acuerdo. Locke rechaza las formulaciones de principios innatos propuestas por Herbert, pues —dice— «no veo cómo la proposición de que 'la virtud unida a la piedad es el mejor culto que se puede brindar a la divinidad' puede ser un principio innato, cuando el conjunto de sonidos que constituyen la palabra 'virtud' es de tan difícil comprensión, tan susceptible de equívoco en su sentido, y cuando este hecho da lugar a tan diversos contenidos y resulta tan difícil de entender» (*HU*, I, II, 17).

Las ideas complejas de las cosas son producciones nuestras. Al no tener un referente unívoco, se prestan a confusiones. (La idea de Dios, por ejemplo, no es la misma en todas las naciones.) Son, sin embargo, tales ideas las que contienen el conocimiento moral. Así, el placer y el dolor, criterios del bien y del mal, son modos simples: «las cosas son buenas o malas solamente por referencia al placer o al dolor» (*HU*, XX, 3). Otro modo simple es el de la «potencia», nombre de la libertad, pues «la idea de libertad consiste en la idea de la potencia que tiene cualquier agente para hacer o dejar de hacer una acción particular, según la determinación o pensamiento de su mente que elige lo uno o lo otro». Tanto el entendimiento como

la voluntad son expresiones de la potencia humana. Referirnos a ellas como «facultades» con atributos —la voluntad es libre— es dar pie a un galimatías lingüístico de inteligibilidad más que dudosa. Precedente ya de una filosofía del lenguaje típicamente anglosajona, Locke piensa en muchos problemas filosóficos como problemas de carácter lingüístico, pseudoproblemas, por tanto, derivados de enredos del lenguaje. No hay que decir que la voluntad es libre: lo es el hombre, porque tiene la potencia de serlo. La libertad no es más que la capacidad de hacer o dejar de hacer. No es posible dejar de querer, por lo que resulta absurdo preguntarse por la libertad de la voluntad. Más proclive a explicaciones mecanicistas, Locke cree que lo que mueve al ser humano es el malestar y el subsiguiente deseo de subsanarlo. Quien se encuentra instalado en el bien no busca ya nada más; el fundamento de la libertad es la necesidad de obtener la felicidad. Ignoro si Schopenhauer leyó a Locke, posiblemente no, y es cierto que casi nada podría acercar a ambos filósofos, lo que no obsta, sin embargo, para reconocer cierto parecido en el análisis de la libertad de uno y otro.

Además de los modos simples, existen los modos mixtos que son combinaciones de ideas simples, existentes sólo en la mente de los hombres. Nociones como las de obligación, mentira, asesinato, incesto, son ejemplos de tales ideas complejas. En sí mismas, las ideas no son ni buenas ni malas: lo son en relación con las leyes humanas y divinas. Así, decimos que, en general, robar es malo, pero sabemos que puede haber robos justos. O consideramos el duelo como un ejemplo de valor o virtud, visto sólo en sí mismo, o como pecado, si lo relacionamos con la idea de Dios.

Las ideas complejas nacen de la comunicación humana, la cual establece las diferencias y cualificaciones que juzga convenientes o necesarias para sus fines. Es imposible, así, llegar a conocer las esencias reales, la constitución esencial de lo nombrado por esas ideas. Es imposible conocerla porque tal esencia no es otra cosa que el nombre mismo. La esencia de las ideas complejas es «nominal». De ahí que sea tan difícil la transmisión y comprensión correcta de las ideas abstractas, distintas en las mentes de los distintos hombres. El nominalista Locke no cree en la solidez de las substancias —la substancia es una idea «oscura»—, y afirma la total arbitrariedad de las valoraciones, modos mixtos formados por la imaginación. El significado de los nombres de esos modos mixtos es incierto y confuso

—«inconstante» había dicho de una forma muy parecida Hobbes—, pues

> cuando una palabra significa una idea muy compleja ... no resulta fácil que los hombres retengan y se formen esa idea de una manera tan exacta como para que el nombre, en el uso común, signifique la misma idea sin la menor variación. De aquí se puede deducir que los nombres que los hombres han dado a ideas muy compuestas, tales como la mayor parte de las ideas morales, raramente tienen la misma significación para dos hombres diferentes, ya que raramente la idea de un hombre coincide con la de los demás, y con frecuencia difiere de la suya propia, de la que tuvo ayer o de la que tendrá mañana (*HU*, II, VII, 6).

El hecho de que las palabras morales no admitan un aprendizaje deíctico —la voz es lo primero que se aprende de ellas, y no hay forma de señalar a la cosa para mostrar su significado, porque la cosa es inexistente— incide en su significado «dubitativo». Así, observa Locke que la «justicia es una palabra que está en boca de todo hombre pero con una significación muy indeterminada y difusa» (*HU*, II, XI, 9). Las opiniones se desarrollan y se dividen a propósito del sentido exacto de palabras como «honor», «fe», «religión». Las interpretaciones de las leyes son infinitas. De ahí —concluye Locke— que debamos ser moderados en nuestras ideas sobre los autores antiguos.

Los filósofos no siempre han contribuido a subrayar las insuficiencias del lenguaje, procedentes, a su vez, de las limitaciones del conocimiento. Han tendido a servirse de las palabras como si todas fuesen del mismo tipo, como si todas tuvieran un significado claro. Así, no han conseguido más que abundar en las oscuridades de ese lenguaje. No es «sutileza», sino más bien «docta ignorancia» el especial arte de los filósofos. En lugar de dar por conocido y válido el uso de las palabras, deberían aprestarse a definirlas o, por lo menos, no extrapolarlas de su uso originario y común. Después de Wittgenstein, estas acusaciones al modo usual de hacer filosofía no resultan ya chocantes.

La indefinición e incertidumbre propias del lenguaje moral hacen imposible, al parecer, la demostración de las ideas morales. «Dos cosas han hecho pensar que las ideas morales son indemostrables: su dificultad para las representaciones sensibles y su compleji-

dad» (*HU*, III, 19). Pero Locke no se arredra ante tal dificultad. Pertenece a la época esplendorosa de la filosofía, cuando ésta se salva de los varios escollos que encuentra a su paso, porque no recibe aún el menosprecio de las ciencias ni es vista como inferior a ellas. No podemos aspirar a construir una ciencia sobre la base del conocimiento de las ideas simples, observa Locke anticipándose, a su manera, a la gran pregunta kantiana sobre la posibilidad de la ciencia. En cambio, el conocimiento moral —producción nuestra— es tan susceptible de certidumbre como el matemático. Por la simple razón de que la verdad de ambos procede del acuerdo. Si es imposible que progresemos en el conocimiento de las substancias, sí que podemos progresar en la contemplación y aclaración de las ideas abstractas. En una palabra: «estamos hechos para la ciencia moral y no sólo para las interpretaciones probables de la ciencia externa» (*HU*, III, XI, 11).

8. Algunas ideas sobre la educación

La ética —solemos decir— se ocupa de grandes cuestiones: problemas de fundamentación y legitimación, primeros principios, razones últimas de la obligación moral. La moral, en cambio, se refiere a las costumbres, a las formas de ser aconsejables para una mejor convivencia. Lo que los griegos llamaron «ética» era, en realidad, todo lo referente a esa formación del carácter, a las virtudes de la persona o a la excelencia del ciudadano. Esa ética de las virtudes estaba estrechamente relacionada con la educación, con la *paideia*: educación del gobernante en los talentos necesarios para el servicio político y administrativo del Estado, y educación del ciudadano en las virtudes cívicas necesarias para el funcionamiento correcto de la *polis*.

Some Thoughts Concerning Education, publicado por Locke anónimamente en 1693, aborda esa necesidad «moralizante» de educar a las elites cultivadas o de aconsejar a los personajes poderosos sobre la educación de sus hijos. El género no era nuevo en Inglaterra, donde los programas de educación humanistas fueron adaptados a una especial y peculiar concepción de la educación del perfecto *gentleman*. No es raro, así, que del libro de Locke se publicaran cinco ediciones en ocho años y fuera una especie de *best-*

seller. No se trata de una teoría de la educación, sino de una serie de recomendaciones dirigidas a un público selecto: los hijos de los nobles y gente acomodada destinados mayormente a la vida política. Como tutor de los hijos del conde de Shaftesbury y de otros aristócratas de su tiempo, como tutor asimismo del Christ Church de Oxford, Locke adquirió experiencia en la educación de los jóvenes y adolescentes de la clase acomodada.

La actitud de Locke frente a la educación es crítica, por varias razones. Primero, porque la educación parece consistir básicamente en instrucción, en un aprendizaje, por lo tanto, dirigido «no a la vida, sino a la escuela». Los duros estudios de griego y latín —especialmente con los métodos ingleses— no preparaban al joven para vivir ni para ocupar puestos de responsabilidad. La enseñanza de unos determinados contenidos debería ser el último objetivo de la educación, siendo prioritarias la virtud, la formación del carácter y las buenas maneras. No menos pragmático o realista que en sus escritos mayores, Locke piensa que la enseñanza de materias exclusivamente teóricas es inútil y absurda. Recomienda que se enseñe a hablar latín, en lugar de insistir especialmente en la gramática, y considera el griego —que no es marca de un cierto estatus social como lo es el latín— como totalmente innecesario, salvo para quien desee dedicarse a los estudios clásicos. Tampoco el estudio memorístico de las lenguas podía ser el método más eficaz para que el niño fuera capaz de usarlas cuanto antes, que, en definitiva, es de lo que se trataba al enseñarlas. Las lenguas —insiste Locke—se aprenden especialmente por la lectura y la conversación. En segundo lugar, Locke se muestra también crítico respecto a los métodos de educación ingleses. El castigo físico, la coerción y el miedo, tan radicados en las escuelas, sólo consiguen el odio a las materias de estudio y la paralización de las facultades. Sus consecuencias son desastrosas. La norma debe ser la moderación en lo bueno y en lo malo, puesto que si el castigo es contraproducente, igualmente puede serlo la recompensa. El fin de la educación es inculcar hábitos, enseñar con la práctica y el ejemplo, y no con reglas que el niño olvida o es incapaz de entender. Y ha de ser, sobre todo, la repetición de actos, la insistencia, lo que produzca buenos resultados, más que las intimidaciones o las promesas. Sin conocer, ni de lejos, lo que vendría a ser una sociedad dirigida casi exclusivamente a la producción para el consumo, Locke advierte ya del peligro frente a los regalos y ju-

guetes excesivos, que desorientan al niño, no fomentan el desarrollo de sus habilidades, y le vuelven vanidoso y codicioso. Respecto a otros temas, como el de las ventajas de la educación doméstica, Locke se muestra más conservador y propugna la educación privada —doméstica— contra la pública, ya que ésta expone al joven al peligro del juego, la bebida, la fornicación cuando esos vicios son difícilmente combatibles. El mismo temor le lleva a mostrar cierta reticencia con respecto a la conveniencia de los viajes: siendo, en efecto, muy recomendables puesto que obligan a conocer otras gentes y otras costumbres, esa misma exposición a distintas formas de vida puede perjudicar al adolescente. Por ello, es más prudente dejar los viajes para cuando la persona ya está formada. En resumen, moderación, buen ejemplo, poca represión y atención a las necesidades de la vida son los consejos que Locke da al buen preceptor, el buen preceptor que él sin duda fue.

De acuerdo con los intereses filosóficos de su tiempo, Locke se planteó dos grandes cuestiones: ¿hasta dónde llega el conocimiento humano? y ¿qué debemos hacer para vivir bien? La primera pregunta la contesta rechazando todas aquellas ideas que no tengan una base empírica y sensible como punto de partida. La segunda, la argumenta a partir del valor que juzga más indiscutible: la libertad. Dos perspectivas complementarias, puesto que si es difícil afirmar que exista una realidad exterior tal y como la conocemos, y si es difícil, sobre todo, defender la verdad de aquellas ideas que nos formamos a partir del modo como nos afectan las cosas, la vida pública o política no podrá sustentarse en fundamentos trascendentes, sino en la empiria del consenso. Un consenso que se justifica en la medida en que los ciudadanos pueden reconocer en la sociedad política unas instituciones destinadas a proteger su libertad —esto es, sus propiedades. El individuo es soberano, pero, para asegurar tal soberanía, necesita de algo que le proteja de posibles agresiones de los demás hombres. Reconocida esa necesidad, y supuesta la tendencia «natural» del ser humano a vivir en sociedad, la sumisión se vuelve voluntaria y, en ese sentido, no menoscaba la libertad sino que la afianza. Ya me he referido, con la extensión que este texto me permite, a las fisuras éticas de la solución lockiana al problema de la convivencia política. Más allá de ellas, sin embargo, sería injusto no reconocer en Locke al defensor del liberalismo en el mejor sentido

que la palabra pueda tener. Como lo hizo Espinosa, Locke entiende la libertad como potencia, como la posibilidad personal de desarrollarse y adquirir una dignidad. La libertad es indestructible, una tendencia básica, un capítulo de ley natural, que descubrimos ya en el comportamiento del niño. Sería inútil negarla o reprimirla. De ahí que sólo deban aceptarse como válidas aquellas limitaciones a la libertad que sirven precisamente para protegerla. Esas limitaciones son las inherentes a la sociedad política. Más allá de ella, y más allá de la más estricta contrastación empírica, todo —la moral, la religión— es objeto de fe.

Bibliografía

1. *Obras de Locke*

The Works in Ten Volumes, Londres, 1823. Reimpresión, Scientia Verlag, Aalen, 1963.

Two Tracts on Government, ed. P. Abrams, Cambridge, 1969.

Essays on the Law of Nature, ed. W. von Leyden, Oxford, 1954.

Two Treatises on Government, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, 1967.

An Essay Concerning Human Understanding, ed. A. C. Fraser, Clarendon Press, Oxford, 1894, Nueva York, 1959.

A Letter Concerning Toleration, ed. Klibansky y Gough.

Some Thoughts Concerning Education, ed. John W. Yolton y Jean S. Yolton, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Traducciones al castellano y al catalán:

Dos Tratados sobre el Gobierno civil, FCE, México, D.F., 1941; Aguilar, Madrid, 1969.

Hay una edición bilingüe del *Patriarca* de Filmer y el *Primer libro sobre el gobierno* de Locke, publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

Carta sobre la tolerancia, Tecnos, Madrid, 1985.

Ensayo sobre el entendimiento humano, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Pensamientos sobre la educación, Akal, Madrid, 1986.

Hay traducción catalana de la *Carta sobre la tolerància* y el *Assaig sobre el govern civil*, Laia, Barcelona, 1983.

2. *Estudios sobre Locke*

Aaron, Richard I., *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
Bobbio, Norberto, *Locke e il diritto naturale*, Einaudi, Turín, 1963.
Colman, John, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1983.
Cox, R. H., *Locke on War and Peace*, Clarendon Press, Oxford, 1960.
Cranston, M., *John Locke. A Biography*, Longman, Londres, 1957.
Dunn, John, *Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
—, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
Euchner, Walter, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1969.
Grant, Ruth W., *John Locke's Liberalism*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1987.
Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1950.
Leyden, W. von, *Hobbes and Locke*, Macmillan, Londres, 1981.
Mackie, J. L., *Problems from Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford, 1962 (hay trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970).
O'Connor, D. J., *John Locke*, Penguin Books, Londres, 1952.
Parry, Geraint, *Locke*, Allen and Unwin, Londres, 1978.
Pintacuda De Michellis, Fiorella, ed., *Locke*, ISEDI, Milán, 1978 (reúne escritos de von Leyden, Yolton, Laslett, Polin, Hundert, Mandelbaum, Armstrong, Kretzmann, Ashcraft).
Polin, R., *La politique morale de John Locke*, PUF, París, 1960.
Yolton, John W., *Locke. An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1985.

NOTAS

1. Tal es la opinión de Peter Laslett, que comparto, en su ponderada introducción a la edición crítica de los *Dos Tratados*. Cf. Peter Laslett, *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, cap. IV.
2. *Two Treatises of Government*, prólogo. A partir de ahora, las citas de esta obra llevarán, entre paréntesis, la referencia al capítulo, precedida de las siglas *TT*.
3. Cf. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
4. Locke, sin embargo, no sabe luego ser coherente con esa primera defensa de la igualdad de la mujer, cuya suerte —mala suerte, para ser exactos— considera avalada por la misma naturaleza femenina.
5. Cf. Laslett, *ed. cit.*, p. 73.

6. Cf. en Polin, 1960, pp. 277-281, la mejor exposición de la defensa de la esclavitud de Locke.
7. Cf. *Human Understanding*, I, IV, 20, sec. 2-3. Y Macpherson (1970), p. 194.
8. A partir de ahora, las citas del *Essay* llevarán, entre paréntesis, la referencia al capítulo, precedida de las siglas *HU*.

JAUME CASALS

LA MORAL DE LA «ENCICLOPEDIA»

I

Hoy, en círculos más o menos refinados, con frecuencia se utiliza la palabra «ilustrado» para valorar a una persona o un discurso que complace de una manera difícil de concretar. No se trata de poner de manifiesto el entendimiento y la instrucción de tal individuo —o de sus palabras—, ni de precisar la época a la que pertenece, ni de reconocer el número de ejemplos que apuntalan sus reflexiones, sino más bien de indicar que aquello que se ha visto, escuchado, o leído tiene algo noble y sensible, destila bondad intelectual. Incluso se matiza y se cuantifica: «más ilustrado que», «poco ilustrado», como si la vaguedad del moderno adjetivo no constituyera un obstáculo para alcanzar aún mayores sutilezas descriptivas. Sin embargo, la intuición que se esconde bajo la falsa complicidad de los sutiles y el uso arbitrario de dicho concepto resultan enormemente significativos, sin duda a causa de una de esas maravillas que tolera sin perturbarse el destino del lenguaje. «Ilustrado» designa lo moral de un saber; no la virtud de aquel que lo posee, sino la virtud intrínseca de su contenido. Y esto parece estar estrechamente relacionado con la misma Ilustración, con el período de la historia del pensamiento así nombrado. Frente al espíritu geométrico, a la filosofía marcial del siglo XVII, el XVIII lucha por expresar una moralidad propia del saber; en un cierto sentido, lucha porque reluzca, incluso en el ámbito más teórico y especulativo, lo mundano. Cometamos una primera imprudencia historiográfica subrayando el paralelismo con la filosofía heroica de los milesios y los eléatas y el discurso neuró-

tico que aparece en tiempo de Sócrates. Lo esencial de la Ilustración es, pues, la emergencia hasta el absoluto de lo moral, la moralidad indisociable del saber, aunque éste corresponda, por ejemplo, al de las ciencias naturales. Y en el corazón de la Ilustración se halla la *Enciclopedia*, el proyecto que, en gran medida por su apariencia impersonal, mejor simboliza el empapamiento moral de la filosofía. «La moral de la *Enciclopedia*» no designa la exploración de los temas morales que puedan llevar a cabo los autores de sus artículos; ésta pierde relieve ante la altísima montaña a cuya cumbre aspira sólo a apuntar nuestro título: la *Enciclopedia* es en conjunto un hecho moral, una especie de acto pegajoso que ya no se ha separado desde entonces de la humanidad. De modo que en este capítulo no nos queda más remedio que tratar de analizar aquellos aspectos de la obra de sus principales impulsores que permitan explicar semejante afirmación.

II

De uno de ellos, destacado, primero, en el fondo único, extraemos una frase premonitoria en la que se insinúa una subordinación epistemológica de las ciencias a la mencionada realimentación espiritual del saber:

> Por la inclinación que parecen sentir las mentes hacia la moral, las buenas letras, la historia de la naturaleza y la física experimental, casi me atrevería a asegurar que antes de cien años no se podrán contar ni tres grandes geómetras en Europa.[1]

Sin embargo, este texto conviene también a una idea que, aun siendo propia de Diderot y de los suyos, enturbia la esencia más transparente del proyecto moral de la *Enciclopedia*. Me refiero al materialismo empirista proverbial e indisociable de la imagen usual de los Voltaire —que, a pesar de haber traicionado a la empresa enciclopédica, va a merecer un comentario en este capítulo—, D'Holbach, o Helvetius, escoltando cada uno a su manera al genial Denis. En efecto, en la misma obra citada anteriormente,[2] Diderot propugna la necesidad de redactar una obra que lleve por título *Aplicación de la experiencia a la geometría* o *Tratado de la aberración de*

las medidas y que ponga de manifiesto lo absurdo del proyecto matemático cuando éste renuncia a la experiencia, lo absurdo de despojar los cuerpos de sus cualidades particulares, en definitiva, lo absurdo de un saber puro y de una afirmación de lo trascendente y lo ideal. Más adelante trataremos sobre el sentido del materialismo diderotiano; ahora conviene precisar que, a pesar de que tal vez sea cierto que el frente ilustrado Gran Bretaña-Francia soporte aún hoy la responsabilidad de las éticas materialistas contemporáneas, es posible separar la sensibilización moral completa en el espíritu y sus productos, incluidos los geométricos (la moral de la *Enciclopedia*), de la supervivencia y el placer como objetivos postreros, o la ubicuidad del orden moral de la ética teleológica. La obra literaria de Diderot es un ejemplo incuestionable de dicha posibilidad.

III

El origen de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert se halla al otro lado del canal. Por esta ruta todavía poco transitada, el estudio de las concepciones morales de la época ilustrada se transforma en infinito, se bifurca y, pasando por el Renacimiento y la antigüedad, se sumerge en la noche de los tiempos. Escribamos, sin embargo, para cargar con alguna suficiencia la lectura de nuestro texto, que Diderot, habiéndose significado como traductor del inglés, especialmente por su versión del *Ensayo sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury, recibe del librero Le Breton el encargo de traducir al francés la *Encyclopaedia or Dictionary of arts and sciences* de Ephraim Chambers. Incitado por el éxito que había obtenido esta obra —publicada en 1721— en las islas británicas y recogiendo una idea sembrada por la francmasonería, Diderot concibe un proyecto aún mayor que la traducción y pide ayuda a su amigo el matemático D'Alembert para llevar a cabo un trabajo básicamente de recopilación de los mejores autores de la época, con especial atención, como es lógico, a los diccionarios ingleses (Harris, Chambers, Dyche, etc.). En 1751 aparece el primer volumen de la *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers*[3] (a destacar la concepción prosaica o mundana del saber que se desprende del subtítulo de la obra). Dicho volumen contiene el célebre Discurso preliminar redactado por D'Alembert, corneta anunciador del posi-

tivismo decimonónico y, con Voltaire, encumbrador definitivo del espíritu de Locke y de Newton en el continente. El escándalo, protagonizado por el arzobispo de París y líder del partido devoto Christophe de Beaumont, es prácticamente inmediato y el sensualismo epistemológico y la moral natural que se defienden en dicho volumen, condenados. La prohibición llega en el momento en que ve la luz el segundo volumen (1752); pero, a pesar de todo, entre 1753 y 1757 todavía aparecen cinco nuevos volúmenes de la *Enciclopedia.* Al año siguiente, a causa de sus diferencias con Diderot y del poco rendimiento económico de su trabajo, D'Alembert abandona el proyecto, siguiendo el consejo recibido bajo mano de Voltaire, quien a su vez se había retirado muy pronto, después de colaborar en los primeros volúmenes. Este mismo año se produce una nueva prohibición, por parte del rey y del papa, justificada esencialmente por el materialismo defendido por Helvetius. Así, escindido el grupo de los *philosophes* —con Voltaire y su nuevo lugarteniente D'Alembert por un lado y Diderot por el otro, cargado con toda la responsabilidad de la «educación panorámica» de sus contemporáneos—, hasta 1766 no aparecen los diez últimos volúmenes.

IV

Se llama *philosophes* al grupo de intelectuales que se forma, a partir de 1753, alrededor de esa cruzada contra el oscurantismo que fue la *Enciclopedia.* A mayor o menor distancia del centro marcado por Diderot, se pueden disponer los nombres de una serie bastante larga de cerebros, algunos más bien desconocidos: los ya mencionados D'Alembert, D'Holbach y Helvetius, Grimm, Rousseau, Quesnay, Turgot, Daubenton, Marmontel, Morellet..., también Voltaire. La presencia en el proyecto del autor de las *Cartas inglesas,* aunque su colaboración fuera breve, es perfectamente explicable. Adentrándose un poco en la obra de ambos autores, uno se da cuenta de que los veinte años en que Voltaire aventaja a Diderot son insalvables. Mientras que aquél parece reconocer en Locke y en Newton los límites definitivos del marco en que puede moverse el entendimiento humano, éste es mucho más sensible a los cambios recientes de las concepciones científicas, especialmente en el campo de las ciencias de la vida[4] y, en buena medida gracias a esta atención o a la actitud

de la que brota, obtiene efectos muy distintos a los de Voltaire en su trabajo filosófico y literario. Voltaire es un autor prolífico, agudo, de una influencia inconmensurable, un personaje, tal vez el primer Malraux o el primer Sartre que han tenido los franceses; pero también un escritor salvaje, con algunas excepciones (como los cuentos), mediocre. Diderot, por el contrario, muy inferior en tamaño e importancia personal, es un artista y en *Jacques le fataliste* —novela póstuma que podría muy bien haber dedicado a Voltaire—, por ejemplo, un genio. Pero esta distancia desaparece en cuanto examinamos a ambos autores desde la óptica de nuestra tesis sobre la moral de la *Enciclopedia*. Ninguno de ellos concede el más mínimo espacio a la moral, precisamente porque conciben toda su obra como una empresa moral, porque no pueden entender la moral como un saber o un obrar específicos, sino como un color que tiñe indefectiblemente con sus distintos tonos todos los ámbitos de la ciencia y de la vida. La moral sería, así, para todos los enciclopedistas, la función que asegura una cierta homología entre la ciencia y la vida; por esta misma razón no puede definirse por conceptos, ni en términos propios, no hallando lugar para la reflexión más que en la literatura, en la paradoja, la intuición y la ambigüedad esenciales de la novela moderna. Voltaire y Diderot se encuentran, pues, en el orden del empapamiento moral con que conciben, frente a la oscuridad del poder, la claridad del saber y, a consecuencia de ello, sólo pueden construir un discurso propiamente moral, una ética, en la medida en que estrangulan la certeza teórica cartesiana con el lazo de la incerteza práctica montaigniana, en la medida en que el optimismo ilustrado admite una reflexión ulterior, una última vuelta de tuerca. De este conflicto mana, sin lugar a dudas, su mejor literatura, la de los cuentos de Voltaire y las novelas de Diderot, a medio camino entre Montaigne y Cervantes. El punto de encuentro literario entre los dos *philosophes* más destacados no es más que la otra cara de la *Enciclopedia*, una cara que se encarga de recordar la presencia de alguna anomalía en el paraíso salvífico de las luces, probablemente relativa a los problemas entre saber y querer.

V

Tan influyente ha sido Voltaire que sucede con las obras que aquí hay que traer a colación lo mismo que con los derechos humanos: son *verdaderos* hasta tal punto que la más breve reflexión sobre ellos ya resulta soporífera. Buena parte del modesto efecto causado por la lectura contemporánea del *Tratado sobre la tolerancia* (1763), del *Catecismo del «honnête homme»* (1763) y de las *Cuestiones sobre la Enciclopedia* (comenzadas en 1770 y refundidas sobre el *Diccionario filosófico* y otros escritos bajo este último título [*Dictionnaire philosophique*] en la edición de Kehl)[5] es debido precisamente a la penetración de las ideas defendidas por Voltaire en el seno de nuestras más arraigadas creencias. El resto de la culpa la tiene, sin duda también, el propio autor, cuyo desparpajo en la exégesis y el manejo siempre pródigo de la información, junto a la ostensible falta de profundidad en aquellos temas que desea liquidar rápidamente, echa a perder en gran medida la inteligencia, la agudeza y el sentido aleccionador que caracterizan casi todos sus escritos. Sin embargo, son éstos, y no otros, los textos que debemos comentar en este capítulo, en la medida en que interesan a la definición de la moral de la *Enciclopedia*.

> Se han podido equivocar sobre la física; pero hace falta tan poca física para conducirse en la vida que los filósofos han podido prescindir de ella. Se han necesitado siglos para conocer parte de las leyes de la naturaleza, pero a un sabio le bastó un día para conocer los deberes del hombre.

En este breve párrafo de 1765, publicado en el artículo «filósofo» de todas las ediciones del *Diccionario*, Voltaire pone de manifiesto, a pesar de su sostenida apología de los dos sumos pontífices ingleses de la Ilustración (Newton y Locke), un punto de vista personal sobre la tendencia innata del hombre hacia lo moral, hacia el deber, y la anteposición de éste a cualquier otro aspecto del discurrir y del conocer. Sin embargo, a la hora de ocuparse de la entidad que debería regular el instinto moral, es decir, del bien, aflora el pesimismo cosmológico con que se identifica habitualmente su tarea filosófica más insulsa. Aquí, tomando al optimismo ontológico y cosmológico del poderoso Leibniz como injusta cabeza de turco, el

tono de Voltaire se aproxima mucho más de lo sospechable a los dos ilustrados anómalos, Rousseau y Kant. Así, en los artículos «Bien (bien supremo)» y «Bien (todo está)» del mismo *Diccionario*:

> La virtud no es un bien, es un deber; pertenece a un género diferente, de un orden superior. («Bien supremo».)

> Leibniz hizo el favor al género humano de mostrarle hasta qué punto debemos estar contentos y que Dios no podía haber hecho más por nosotros; que había elegido, de entre todos los mundos posibles, sin duda el mejor. («¿Qué hacemos con el pecado original, entonces?» —se le objetaba—. «Lo que podamos» —respondían Leibniz y los suyos—. Pero en público escribía que el pecado original entraba, por fuerza, en el mejor de los mundos. —¡Cómo! Ser arrojado de un lugar delicioso ... y engendrar en la miseria a unos niños que lo sufrirán todo y harán padecer a los demás, pasar todas las enfermedades, sentir todas las penas, morir en el dolor y, como alivio, ¡arder en la eternidad de los siglos! Esta suerte, ¿es mejor que la que había? No es demasiado *buena* para nosotros. ¿En qué puede serlo para Dios? Leibniz se daba cuenta de que no había nada que contestar, y por esto escribió unos libros voluminosos[6] en los que no aclaraba nada. («Todo está bien».)

Es probablemente este conflicto la fuente de la que brotan las opiniones que configuran el pesimismo voltairiano y la clave más monótona de su filosofía: el fijismo cosmológico, la ambigüedad sostenida ante el tema religioso, su deísmo insustancial —ejemplarizado como en ningún otro lugar en la diversión del tema que consigue a través del diálogo irónico en el artículo «Dios» del *Diccionario filosófico*:

> Dondindac: Antes de recibir vuestras enseñanzas, tengo que contaros lo que me sucedió un día. Acababa de construir un pabellón en el extremo de mi jardín, cuando escuché a un topo que conversaba con un abejorro: «He aquí una obra hermosa —decía el topo—, tiene que ser muy poderoso el topo que la ha construido». «¿Os burláis? —dijo el abejorro—, el arquitecto de esta obra ha sido un abejorro genial.» Desde este día he decidido no discutir nunca.

Es el modelo de verdad propuesto por el centenario Fontenelle, con su alegoría de la rosa que defendía la eternidad del único jardi-

nero que había conocido. En definitiva, el catequista que anuncia a Dios a los niños, y Newton que lo demuestra a la comunidad de sabios. Pero al margen de todo lo que siempre se dice del registro filosófico de Voltaire —los pensadores del XVIII tienen una personalidad demasiado lábil para los historiadores de la filosofía, que se empeñan en examinarlos a la luz de los sistemas del XVII— y de las insuficiencias de su método de argumentación, más expeditivo que escrupuloso, hay que reconocer en Voltaire, discípulo de Locke, al gran teórico e impulsor de la tolerancia.[7] Voltaire encarna la figura del filósofo implacablemente perseguido que, a pesar de sus flirteos principescos, acaba sobreponiéndose, venciendo la tentación de la hipocresía practicada por buena parte de sus colegas[8] y convirtiéndose en auténtico profeta de la libertad. Este Voltaire, y no el deísta ni el pesimista, tiene aún hoy alguna lección que dar, y por ello cabe considerar el *Tratado sobre la tolerancia* como su obra más importante.[9] Voltaire lo redacta en ocasión de la muerte de Jean Calas, considerado culpable de un parricidio, que a todas luces no había cometido, por el simple hecho de ser hugonote en una comunidad mayoritariamente romana. Se trata pues de un libelo hinchado de historia, que al final consigue el efecto perseguido: que se rehabiliten la familia y el nombre del ajusticiado. El caso de Calas da pie a Voltaire para recurrir a la historia de chinos, indios, judíos, griegos, romanos y mártires cristianos con el fin de demostrar que la intolerancia nunca había llegado tan lejos como después de la Reforma, en los tiempos modernos.

> El derecho natural es aquel que la naturaleza indica a todos los hombres. Habéis criado a vuestro hijo, os debe respeto como padre, reconocimiento como benefactor. Tenéis derecho a los productos de la tierra que habéis cultivado con las manos. Habéis hecho y recibido una promesa; debe ser mantenida.
>
> El derecho humano no puede fundarse en ningún caso más que en este derecho de naturaleza; y el gran principio, el principio universal de uno y otro, es, en toda la tierra: «No hagas lo que no quisieras que te hicieran». Así, no se ve de qué manera, siguiendo este principio, un hombre podría decir a otro: «Cree lo que yo creo y tú no puedes creer, o morirás». Esto es lo que se ha dicho en Portugal, en España, en Goa ...[10]

Amparada o no en un pretendido derecho natural, la máxima moral propuesta por Voltaire, *sé tolerante*, tiene pues un carácter categórico. El ideal ilustrado, la *Enciclopedia*, juega, en el sentido etimológico de la palabra, un papel pedagógico, parecido al que el humanismo jugó entre los más inteligentes del Renacimiento. Voltaire resucita a Maquiavelo, a La Boètie, a Montaigne, para proponer que veamos con claridad, que seamos inteligentes para poder ser tolerantes. Se produce así, de nuevo, doscientos años después, una rara asociación entre la honestidad y el culto del entendimiento que cuaja en la figura de un caballero: el *honnête homme*, al cual el autor de *Candide* dedica todo un catecismo.[11] Para el Voltaire *philosophe*, por lo tanto, la moral perseguida por la *Enciclopedia* es sólo una, siempre la misma:

> La moral no está en la superstición, no está en las ceremonias, no tiene nada en común con los dogmas. Sólo puede repetirse que todos los dogmas son diferentes y que la moral es la misma en todos los hombres que hacen uso de su razón. La moral viene, pues, de Dios, como la luz. Nuestras supersticiones no son más que tinieblas. Reflexiona, lector: difunde esta verdad y saca tus conclusiones. (*Diccionario filosófico*, «Moral».)

Esta insistencia en la identidad e inmutabilidad de la moral y en su coincidencia con el uso de la razón, ideas ciertamente características del siglo de las luces, va a separar la mentalidad de Voltaire de la de Diderot, quien pondrá esta moral de la *Enciclopedia* en movimiento y acabará haciéndola estallar.

VI

> A la mañana siguiente me dirigí hacia los pies de la colina. El lugar era solitario y salvaje. Tenía la perspectiva de algunas aldeas repartidas por la llanura; más allá, una cadena de montañas desiguales y rasgadas que acababan en parte el horizonte. Permanecía a la sombra de los robles y se escuchaba el rumor sordo de un agua subterránea que circulaba por los alrededores. Era la estación en que la tierra se cubre de los bienes que concede al trabajo y al sudor de los hombres. Dorval había llegado primero. Me acerqué a él sin que se apercibiera de mi presencia. Se había abandonado al espectáculo de la

naturaleza. Tenía el pecho henchido. Respiraba con fuerza. Sus ojos, atentos, se dirigían a todos los objetos. Seguí en su rostro las distintas impresiones que experimentaba; y comencé a compartir su transporte, cuando exclamé casi sin querer: «Está encantado».

Él me oyó y me respondió con una voz alterada: «Es verdad Aquí es donde se ve la naturaleza. He aquí la morada sagrada del entusiasmo. Si a un hombre le ha sido dado el genio, deja la ciudad y sus habitantes. Le gusta, siguiendo el impulso de su corazón, mezclar sus llantos con el cristal de una fuente; depositar flores sobre una tumba; pisar con pie ligero la hierba tierna del prado; atravesar con pasos lentos los campos fértiles; contemplar el trabajo de los hombres; huir al fondo de los bosques. Le gusta su horror secreto. Yerra. Busca un antro que le inspire. ¿Quién mezcla su voz con el torrente que cae de la montaña? ¿Quién siente lo sublime de un lugar desierto? ¿Quién se escucha en el silencio de la soledad? Él. Nuestro poeta habita las orillas de un lago. Pasea su voz sobre las aguas y su genio se extiende. Allí es poseído por este espíritu, ora tranquilo, ora violento, que subleva su alma o que la sosiega a su gusto... ¡Oh naturaleza, todos los bienes se ocultan en tu seno! ¡Tú eres la fuente fecunda de todas las verdades!... Nada hay en este mundo sino la virtud y la verdad que sea digno de ocuparme. El entusiasmo nace de un objeto de la naturaleza. Si el espíritu lo ha visto bajo aspectos diversos e impresionantes, es ocupado, agitado, atormentado por él. La imaginación se enciende; la pasión se conmueve. Uno se encuentra sucesivamente admirado, enternecido, indignado, colérico. Sin el entusiasmo, o la idea verdadera no se presenta, o si, por azar, uno da con ella, no puede perseguirla... El poeta siente el momento del entusiasmo; pero esto es después de haber meditado. Se anuncia en él por un estremecimiento que surge de su pecho y que pasa, de una manera deliciosa y rápida, hasta las extremidades de su cuerpo. Pronto no se trata ya de un estremecimiento; es un calor fuerte y permanente que lo abraza, que le hace jadear, que lo consume, que lo mata; pero que da el alma, la vida, a todo lo que toca. Si este calor aún creciera más, los espectros se multiplicarían ante él. Su pasión se elevaría casi al grado de furor. No hallaría alivio más que derramando al exterior un torrente de ideas que se empujan, se golpean y se atrapan».

Dorval experimentaba este estado al mismo tiempo que lo describía. No respondí. Se hizo un silencio entre nosotros y, mientras tanto, vi que se tranquilizaba. Al poco rato me preguntó, como un hombre que despierta de un sueño profundo: «¿Qué he dicho? ¿Qué os tenía que decir?».[12]

Esta página incandescente con que Diderot comienza la segunda conversación —la segunda jornada— de sus *Entretiens sur le fils naturel*, la caracterización que hace de Dorval, el personaje actor de genio que desempeña el papel de interlocutor suyo en esta obra, es seguramente uno de los textos que marcan de una manera más explícita la línea que lo conduce hacia el espíritu romántico y la que lo aleja —entre algunas otras— del viejo Voltaire. Al lado del concepto de entusiasmo, distintas ideas apoyan una interpretación en clave romántica del ilustrado Diderot y fuerzan, en buena medida, el sentido de la moral de la *Enciclopedia*. Por ejemplo, la concepción del alma interior de la naturaleza y de las relaciones sutiles, con frecuencia alejadas, cuanto más imperceptibles más profundas, que permiten reseguir el hilo que, sin solución de continuidad, une los diversos reinos naturales y, de la materia al arte y a la inteligencia, unifica las partes más separadas de las infinitas cosas del mundo. Por ejemplo, también, la idea del flujo permanente del universo, del movimiento imparable de la diversidad en la unidad:

> Todos los seres circulan los unos en los otros, por consiguiente todas las especies ... todo es un flujo perpetuo ... Todo animal es más o menos hombre; todo mineral es más o menos planta; toda planta es más o menos animal. No hay nada preciso en la naturaleza ... Toda cosa es más o menos una cosa cualquiera, más o menos tierra, más o menos aire, más o menos fuego; más o menos de un reino o de otro ... Así pues, nada es la esencia de un ser particular ... No, sin duda, puesto que no hay ninguna cualidad de la que no participe ningún ser [*sic*].[13]

Los *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento* ofrecen un testimonio claro de la física animista que concibe Diderot. Y aún más claro ejemplo de estos elementos filosóficos, digamos transtemporales, que serán especialmente realzados por el Romanticismo, es el descubrimiento experimental, experiencial, de unas constantes en el flujo de la naturaleza que, sin anular el movimiento perpetuo y la participación del individuo en el todo, perfilan sin embargo el yo y su tendencia espontánea a la virtud. Esta idea aparece con toda su fuerza en la sabrosísima correspondencia diderotiana. Pero no es ésta la vía que conviene explotar para hacerse cargo de la dimensión moral de la obra de Diderot. La exégesis en clave román-

tica de los textos perjudica, en favor de lo que él mismo llamaba su «alma sensible», al elemento racionalista inevitable del Diderot ilustrado y enciclopédico. De llevarla a cabo, incurriríamos en la falacia más ineficaz: dar una imagen simple de un autor que llama la atención por su extraordinaria complejidad. Para quedarnos únicamente con la idea del arrebato entusiástico del artista contenida en el texto que encabeza este apartado, hay que aclarar, con respecto a la dificultad de decidir cuál es la posición definitiva de Diderot, que el papel que adjudica al entusiasmo en la creación artística parece decrecer en importancia durante los doce o trece años que separan las mencionadas *Conversaciones* con Dorval (publicadas en 1757) y la *Paradoxe sur le comédien* (obra póstuma que data de la época de *Le rêve de D'Alembert*, texto capital, también póstumo, redactado en 1769). En efecto, tanto en la *Paradoja* como en el *Sueño de D'Alembert*, no es dando libre curso a la manifestación de sus sentimientos sino más bien ejerciendo un control sobre ellos como el artista consigue comunicarlos con mayor intensidad. El arte debe alejarse de la naturaleza para poder reencontrarse con ella. Esta inversión del proceso histórico —aparentemente normal— que conduce de la mentalidad de la época clásica a la romántica es un síntoma de las dificultades con que se puede encontrar una lectura expresamente «sentimental» de Diderot. Por esta razón renunciamos a tratar de cuadrar las cuentas con un Diderot que traduce a Shaftesbury y que es traducido por Schiller y admirado por Goethe, que destaca por su asistematismo, disgustando a Kant, que dirige la *Enciclopedia*, que se muestra partidario del arte concebido como una desviación de las facultades naturales hacia un uso fantástico y partidario del entusiasmo, capaz de moralizar hasta extremos insospechables y de enamorarse de personajes que se burlan de la moral, animista y materialista. Todo esto, y mucho más, lo es a la vez Diderot, estómago enorme, comensal en los ágapes más indigestos, espíritu infinitamente inquieto. Renunciamos, pues, a ello para fijarnos en dos textos: *Entretien d'un père avec ses enfants* (redactado en 1770) y *Jacques le fataliste et son maître* (obra insólita, inclasificable, casi única en la historia de la literatura, que Diderot escribe y reescribe, a partir de 1771, durante los años de vejez). Renunciamos para fijarnos en una curiosa operación, también detectable en otros grandes escritores —como Montaigne, su maestro permanente, a lo largo de toda la vida, o Cervantes, entre los viejos, y Gombrowicz o

Pla, entre los de nuestra época—; una operación a través de la cual el autor renuncia a la dicotomía inicial que forman la obra y su objeto, la efectividad de la escritura y sus significados, para fundir ambas instancias dislocadas en una sola, para poner de manifiesto la superioridad ontológica de la libertad o el capricho del escritor por encima del sentido necesario, antes ineluctable, de los conceptos, ideas y experiencias que utiliza y de los sucesos que describe. Fundir ambas instancias y fundirse también él, como si se tratara de una apuesta vital, de un combate a ultranza de la subjetividad contra la objetividad librado en la materia de su obra. Y todo esto sin prosopopeya, de una manera divertida, doblando a la misma muerte bajo las reglas de un auténtico *fair play*. Con una inteligencia superior, adecuada a una moral que se establece sobre el juego de la verosimilitud literaria, llevado al máximo de sus extremos. Esta operación marca el paso —un paso que imagino diacrónico— entre el Diderot moralista y el Diderot novelista, simbolizado por este número mágico: 1771, año de transición entre el *Entretien* y *Jacques le fataliste*.

VII

De la *Conversación de un padre con sus hijos*, nos interesa sobre todo el argumento, su alma interrogativa. Después de haber proclamado herederos de un rico difunto, fallecido sin testar, a los miembros de una familia que vivía sumida en la indigencia, el notario encuentra entre un montón de papeles olvidados un testamento legal, perdido durante más de veinte años, que le obligaría a cambiar su decisión para favorecer a unos libreros de París que nadan en la abundancia. Un médico es reclamado para asistir a un criminal asqueroso, cuyos asesinatos son notorios. ¿Qué debe hacer el notario? ¿Ignorar el testamento, retribuir al heredero legal con dinero de su propio bolsillo, o aplicar impertérrito la ley que da validez al testamento carcomido? ¿Qué debe hacer el médico? ¿Curar o no curar? Diderot aprovecha esta incursión en la casuística para practicar la esquizofrenia del creador, para ponerse en el lugar de los distintos personajes que intervienen en el diálogo contado en el seno del otro diálogo, el titular del padre con sus hijos, y así procurar la hilaridad del lector caricaturizando las opiniones que hubieran expuesto los

más famosos casuistas de la época. Sin embargo, sus respuestas —las de Diderot— son claras, limpias, concisas: el notario debe quemar el testamento inoportuno y el médico no debe curar al asesino. Poco nos tiene que preocupar, ahora, que posteriormente, en el *Supplément au voyage de Bougainville* (comenzado en 1772), el autor exponga una doctrina aparentemente contraria, que suena a anticipo histórico del famoso opúsculo de Kant sobre el presunto derecho de mentir por humanidad (1797): quien incumple la ley con vistas a una acción buena autoriza a los demás a incumplirla con vistas a una acción mala. Digestivo óptimo para contradicciones espectaculares, el autor difícilmente se vería obligado a desdecirse. El Diderot casuista, antesala del Diderot novelista, dispone de una lógica implícita en sus historias que le permite llegar a ambas conclusiones en general, y a cada una de ellas en particular. Ensayaremos una aproximación en trece apartados a las características de esta *lógica moral*, estado de exposición inmediatamente anterior a la *complicatio*, o prefacio de la operación sumamente concentrada correspondiente a la ya mencionada *moral literaria*. Esta lógica, que resume el pensamiento de Diderot —y de muchos de los otros *philosophes*—, constituye el último estadio explícito de la moral de la *Enciclopedia*. Imaginemos, pues, por un instante, que leemos a Diderot o, incluso, que lo escuchamos.

VIII

I. Primero, una cuestión de principios muy triviales: *a*) hay conceptos que no son arbitrarios, o que no siempre deben venir acompañados de una definición efectiva —esto no significa que pertenezcan, étnicamente hablando, al grupo de los universales—; *b*) en el lenguaje hay extensiones cuya comprensión no puede ser convenida y, viceversa, hay comprensiones cuya extensión tampoco puede ser convenida; *c*) existe una lógica simpática o cartográfica que, tolerando paradojas en el conjunto de axiomas, nos permite entendernos, sin embargo, con una considerable precisión. Los conceptos arbitrarios, los conceptos efectivamente definidos, al gusto de Zermelo, son perfectos, son como diagramas de Venn. No sirven para conversar. Más bien sirven para dibujar. Los conceptos simpáticos son imperfectos: bailan y oscilan, huelgan, hacen juego.

II. El traqueteo de estos conceptos es mi tema [el tema de Diderot]. Tengo razones para interesarme por él. Por una parte, el de-

fecto de rosca constituye también virtud: el poder de un concepto no consiste únicamente en la posibilidad interior de subsumir, de ser usado correctamente en un juicio, sino también en la posibilidad de cumplir solamente con las apariencias y engañar al usuario. La naturaleza lógica de estos conceptos es una mezcla de verdad y de error, una forma que se adapta sin resistencia a las ironías del paso del tiempo.

III. El margen de error se corrige a lo largo del razonamiento: las tuercas locas se dan soporte recíprocamente y se sostienen, se matizan, se integran en la estructura de un mecano. La fuerza se multiplica, y la última pieza siempre corre el riesgo de un cataclismo, de un esfuerzo de torsión desmesurado. Pero el orden de razones, los tornillos colocados en serie, también se exponen a una multiplicación del error. Es la torre de Pisa emulando a la torre de Babel, la larga secuencia y el *clinamen* de la razón tensa, que permite un balanceo de 180° llamado «antinomias de la razón pura».

IV. En algunas parcelas de la actividad racional, esta actividad epistémica de las visiones y los sentidos ulteriores de las cosas, se recurre ayer y hoy a conceptos imperfectos. La envidia que sienten estos conceptos de la perfección legítima de los otros (la política y la sociología de la economía, la economía de la física y la física de la lógica y la matemática, por ejemplo), alimentada aún por una reflexión humanista sobe la miseria del ser humano, es el origen de dos principios negativos reguladores. El primero de orden lógico: la inducción completa es una quimera, pues, en lo que interesa al conocimiento efectivo, nunca podremos dominar todas las variables. Habrá que encontrar un método finito que dé acceso al campo de las infinitas variaciones posibles (un algoritmo). El segundo de orden moral: nunca podremos juzgar un acto en absoluto partiendo de la información de los sentidos. La violenta bofetada puede significar únicamente la presencia sospechosa de un mosquito, que la distancia no nos permitía percibir, en la mejilla ofendida. Habrá que interrogarse por la *virtud en sí*, dice Platón, por una estructura moral algorítmica. El médico tampoco domina todas las variables, se abstiene de juicios valorativos y cura al criminal siguiendo la silueta categórica de su juramento. Incluso cree que cura independientemente de esta incapacidad valorativa. Cura por una especie de mandato deontológico en el que funda también su libertad. Si no cura, incurre en la falta, la culpa, el delito. La virtud hipocrática es, *en sí*, inabordable. Montaigne nunca hubiera aprobado esta clase de nobleza ciega (véase, por ejemplo, el capítulo 5 del primer libro de los *Ensayos*, sobre «Si el jefe de una plaza sitiada debe salir para parlamentar»).

V. La consciencia del descontrol de variables, fruto de la contemplación de conceptos imperfectos bajo el prisma de los conceptos perfectos es, a su vez, motivo de las siguientes conductas:

a) El notario renuncia a su libertad de juicio y, en aras de una libertad superior, la entrega a las formas de la ley, llegando incluso a identificar su libertad con la interpretación, con la exégesis rigurosa e imparcial de estas formas.

b) El médico renuncia a la selección de los cuerpos y jura que se entregará al ejercicio categórico, agotador y siempre por lo menos ligeramente fáustico de la purificación cuantitativa. Después, tranquilo, se desentiende de su problema original.

Es decir, el notario se hace notario, esencialmente, y el médico, médico. Frente al lenitivo para la consciencia, frente a la finta deontológica de las profesiones sociales y a la pereza moral —y sólo en este sentido de oposición a la sistematización del conflicto—, yo [Diderot] apuesto por Montaigne recibiendo al urólogo mientras se toma una docena de ostras, por Rabelais comentando «en filólogo» los *Aforismos* de Hipócrates y el *Arte medical* de Galeno, por el médico en alegre huelga de celo ante el asesino moribundo, por el notario pirómano, por el juez detective.

VI. Es posible que existan conceptos y efectos conceptuales no arbitrarios pero perfectos. Bergson —pronostico— declarará dentro de unos cien años que es la hierba en general lo que atrae al herbívoro. Montaigne asegura que las cabras nunca se equivocan a la hora de elegir el díctamo para curarse de la barriga. La tendencia incontenible hacia la opinión verdadera a que se ve sometido quien cree poseer la ciencia algorítmica se parece más a la lógica monovalente del herbívoro que a los conceptos bivalentes de la razón humana, sometida a error. La dificultad, el mérito, la especificidad humana reside en el error. Aceptemos que únicamente éste sostiene la aventura de la búsqueda de una verdad que no termine a medio camino. La duda, la creencia, la percepción, la sensibilización del concepto, son contextos enraizados en mi lógica.

VII. A pesar de mis esfuerzos (¡hace años que comencé a reclamar un modelo de ley específico para lo vivo!), la filosofía no va a resignarse a abandonar la lógica clásica, ni la disyunción entre teleología y deontología en ética. O bien te aplicas principios inmutables, o bien persigues la satisfacción impura. Pero tomemos, como harán los geómetras no euclidianos con el postulado de las paralelas, la negación de un gran principio como premisa. O, mejor dicho, suprimamos este gran principio y examinemos las consecuencias que se derivan de su ausencia. ¿Es seguro que las inconsistencias a que llevaría

en el terreno moral la no aceptación del principio del tercero excluido serían tan trágicas como imaginamos?

VIII. En la orla de tu vestido veo la sangre de pobres e inocentes. No los sorprendiste forzando tu puerta. Los mataste por cualquier otromotivo. ¿Lógica perfecta o imperfecta, sólida o fluida, pétrea o esponjosa? No hace falta tomar una decisión, ya que la verdad no existe, pertenece a los «cualesquiera otros motivos» de Jeremías.

IX. Se puede pensar otra verdad, una verdad provisional considerada como el resultado del uso correcto de los lugares geométricos en la lógica imperfecta, fluida y esponjosa, en la lógica del entusiasmo y, al mismo tiempo, del rigor de la *Enciclopedia.* Una lógica que coincide, en lo que se refiere a la imposibilidad de formalizarse y a la necesidad de experimentarse, con la desviación de las facultades naturales en dirección a un uso fantástico y con la moral como pigmento inaprensible que tiñe de realidad esta operación del arte y del saber. Esta verdad responde a la imagen de la rosa de Fontenelle, esto es, al pensamiento de Fontenelle y no al de la rosa. Uno se encuentra esta rosa por todas partes: «Yo siempre he visto al mismo jardinero. De memoria de rosa, nunca ha muerto un jardinero, sólo él existe». En *El sueño de D'Alembert*, he puesto en boca de Mlle. de l'Espinasse esta bella imagen del *Entretien sur la pluralité des mondes* (1686) del también casi inmortal Fontenelle (murió hace apenas nada, en 1757, a los 100 años de edad).

X. ¿Será la naturaleza de pasta de hojaldre? ¿Proliferan las lógicas diversas, las naturalezas subsidiarias, los peces de estanques de peces? No hace falta asegurarlo para admitir que hay algo pensable al margen de la causalidad irrefutable y de la necesidad ineluctable. Admito el determinismo, pero se trata de un determinismo insuficiente, de una fatalidad tonta, que no barre el todo del espectro humano. Uno puede examinar la decisión, la invención, la creación, sin un antes y un después —aunque existan. Uno puede hacerse un lugar en el presente, aunque el presente pase. Es el espacio literario que comienzo a vislumbrar como la única salida de mi casuística, el espacio de la producción, el espacio del arte. Este es el lugar de la libertad de hecho y de la necesidad de derecho, o de la libertad experimental y de la necesidad intelectual, trenzadas en la elaboración de la subjetividad y en la mediación de lo substantivo (la posibilidad de la unidad y de la forma perseguida por la filosofía platónica).

XI. El balanceo y no el concepto balanceante. La lógica interrogativa y la perplejidad. La diversidad de experiencias y un hilo inagotable que las recorre todas. El juego de la Cenicienta, pero con

una Cenicienta un poco menos juguetona y algo más desmemoriada: «Tal vez sí... tal vez no... tal vez sí que era yo».

XII. Bienaventurados los médicos y los abogados...

XIII. La respuesta que me da mi padre, sobre el caso del médico y el del notario, al final del *Entretien*: «No me molestaría que hubiera en la ciudad dos o tres ciudadanos como tú; pero no viviría aquí si todo el mundo pensara igual». La rosa de Fontenelle encorajinada es la tonsura de los ilustrados. La moral de la *Enciclopedia* es un nombre adecuado para esta rosa. Estoy destinado a cortarla, pero no olvido los pulgares de lady Macbeth.

IX

Esta podría ser la lógica pertinente a la casuística de Diderot, a punto de dar el salto a una moral de expresión sólo literaria. Pero esta lógica necesita el espacio de la reflexión. Las ideas y su puesta en escena están separadas por un hiato en el que todavía se cuela con comodidad por el conflicto moral de mayor peso histórico. En él es aún planteable la paradoja entre la libertad y la providencia. Queremos decir que todavía es posible que se lleve a cabo la meditación del autor y la exposición de unos resultados sin que con ello queden comprometidas —en un sentido fuerte, en un sentido ontológico— sus acciones y su existencia. Uno puede formular su convicción del fatalismo, de la necesidad de una axiología, o de la libertad absoluta. Al margen de su teoría, puede vivir en consecuencia o no. Es este margen, estos antes, después, al lado del pensar los que ya no existen ni caben en *Jacques le fataliste*, obra formidable, pequeño mundo en que Diderot reúne el problema moral de la tradición filosófica más especulativa (el conflicto entre libertad y providencia o determinismo natural, desde el estoicismo y el epicureísmo hasta Espinosa, Leibniz, los jansenistas, e incluso Voltaire, pasando por san Agustín, Boecio y Lorenzo Valla) con la nueva dimensión expresiva inaugurada por la novela moderna (Cervantes, Richardson y Sterne).[14] Diderot se concentra casi exclusivamente en este texto durante los últimos años de su vida y en él se halla el agujero por el que se cuela y desaparece, seguramente mucho antes de lo que le correspondía, la moral de la *Enciclopedia*. Desaparece por consumación, por el hecho de haber hallado un grado de perfección

aún mayor que el del diccionario en la literatura de *Jacques le fataliste*. Es decir, la idea ilustrada (voltairiana y diderotiana) que hace del discurso moral un terreno de nadie, algo inespecífico que lo abarca todo, resultado necesario de un tipo de empeño en el saber —cuya máxima expresión sería la *Enciclopedia*—, o bien que lo reduce a una constatación del concepto de naturaleza humana, encuentra en la novela postrera de Diderot la precisa identificación del ideal de saber, de la labor que conduce a él y del método de producción de un alma humana. El margen entre la teoría y la vida ya no existe. La proposición teórica, la expresión de un sentimiento, el recuerdo de una idea, todo está ya integrado en la obra totalmente homogénea, en la acción de la escritura. El texto novelesco ha devorado el poco espacio que el diccionario todavía dejaba a la reflexión moral; el novelista se ha comido al casuista. La lógica imperfecta se practica; ya no hace falta pensarla. Todo pensamiento entra en juego, a quemarropa, sin antesala, sin reflexión. Como en los *Ensayos* de Montaigne, que Diderot nunca pierde de vista, toda proposición es performativa, una especie de apuesta definitiva en la elaboración de la obra y del sujeto que la redacta. Por eso, el follón que se cuece en *Jacques le fataliste* es, en todas sus partes y subdivisiones, decisivo, vital, letal. Si Diderot, el autor, piensa algo mientras explica, por la boca de Jacques, de su amo, o de la posadera, una de las múltiples y permanentemente interrumpidas historias de amor que configuran la novela, está obligado a escribir lo que piensa y, paradójicamente, a poner así de manifiesto su libertad en el manejo de la pluma. Él es el Dios de su novela, pero todo debe quedar registrado; la novela posee a su Dios, lo absorbe y lo traga. Por la misma razón que todo es determinante y obligado, porque sucede y es necesario que conste que ha sucedido, también todo es libre, intrascendente, inesencial. No hay punto de referencia exterior, cuando la ecuación entre la obra y el autor es perfecta, y cuando la reflexión es imposible sin la acción, sin la expresión escrita. Esta condensación selvática de cuentos, de ideas, de escenas, de personajes que se quitan la palabra —incluyendo al mismo autor—, no da lugar a lo que previsiblemente sería un texto pesado, incomestible sino al aire más fresco y a la ligereza más sutil a que puede aspirar un lector. Los momentos fatídicos, con Jacques clamando a la rueda de la Fortuna, provocan risotadas, uno experimenta el estallido de libertad. Cuando Diderot, en plena narración, se declara libre de

continuar o no con una historia, se le ve sometido al implacable destino de escribir esto mismo y uno se ve sumido en la más profunda experiencia del hado, a la necesidad de continuar leyendo, si no es que alguna otra también fatídica intromisión exterior le distrae. El lector juega con el autor. Entonces, la pluralidad de registros de todas las facultades humanas se concentra, sin dejar atrás la diversidad, en una sonrisa que sublima y hace desaparecer el problema filosófico fundamental, la libertad y la necesidad, para dejar todo el espacio a la pura actividad literaria, donde lectura y escritura se confunden, se funden en una sola forma de vida.

X

Como Voltaire, en la línea de la respuesta de Candide a Pangloss,[15] pero en el terreno de la producción literaria, Diderot propone destilar buen humor para responder al dilema libertad/necesidad; para responder sin tener que tomar la opción de una de las dos alternativas, quedándose en el intersticio que las separa, en el tercero excluído recuperado por la lógica casuística del párrafo octavo. Frente a la disyuntiva agobiante de las éticas deontológicas y las éticas teleológicas —disyuntiva elaborada sobre el fondo del anterior dilema—, la historia de *Jacques le fataliste* abre un boquete al aire fresco de la ética de la diversión del destino. El trabajo ingenuo distrae y debilita la fuerza causal del único orden que el exceso de juicio considera efectivo en el mundo material. En lugar de apostar por la libertad sobre la base de una ley moral asfixiante —la carga más pesada—, o bien aceptar la miserable servidumbre de la acción con respecto a la serie de razones fijada por los fines perseguidos, Diderot recomienda la invención de la verosimilitud literaria y, a la manera de Diógenes refutando a los eléatas a fuerza de correr a su alrededor, lo inventa; consigue crear un mundo real plantado en el humus de las grietas que se abren en el pavimento formado por las dos únicas posibilidades de la moral. Entre el diablo y el buen Dios, se extiende así un abanico infinito de matices que apagan de un modo casi definitivo el color original, sobrio, contumaz, de la moral de la *Enciclopedia*. Ésta había imaginado al solo saber capaz de alcanzar la libertad, o había considerado la libertad moldeada sobre el proyecto de la Ilustración como el máximo posible. Pero, para el úl-

timo Diderot —y para el Voltaire literato— ya no basta ser sabio o ser inteligente para ser libre o ser bueno; hay que añadir a las luces el entusiasmo propio del alma sensible; hace falta bromear, poder reírse incluso de la ciencia y las otras serias figuras del espíritu humano; hace falta algo más que saber leer y saber escribir; pero, sin embargo, algo que todavía vive en el propio seno de la lectura y la escritura. Entender a Diderot, el humanista,[16] el enciclopedista, el casuista y el novelista, comporta la aceptación de su apuesta por un modelo distinto del *ser*, un modelo —tal vez heredado, ya clásico, pero no con absoluta seguridad— que traslada el punto de vista de lo real al movimiento. No es que el mundo se mueva. Es que hace falta moverse para *ser* mundo, o ser movimiento para darse en lo mundial, para estar entre las cosas. En la *Carta sobre los ciegos*,[17] describiendo las alucinaciones sufridas en su lecho de muerte por Nicholas Saunderson, profesor de matemáticas en Cambridge, ciego desde los doce meses, Diderot pone en boca del moribundo parte de su convicción con respecto a la esencialidad del movimiento más allá de las «cosas movidas» de los mecanicistas y geómetras de una época anterior:

> Conjeturo que, en el comienzo, cuando la materia en fermentación hacía estallar el universo, mis semejantes eran muy comunes. Pero, ¿por qué no habría de asegurar sobre los mundos aquello que creo sobre los animales? ¡Cuántos mundos estropeados, defectuosos, se han disipado, se vuelven a formar y se disipan quizás en cada instante, en espacios alejados, donde no puedo tocar ni vosotros ver; pero donde el movimiento continúa y continuará combinando montones de materia, hasta que se haya obtenido algún arreglo en el cual puedan perseverar! ¡Oh filósofos, transportáos conmigo hacia los confines de este universo, más allá del punto que toco y en que vosotros veis seres organizados; pasearos sobre este nuevo océano y buscad a través de sus agitaciones irregulares algunos vestigios de este ser inteligente, cuya sabiduría admiráis aquí![18]

Este modelo, renovado en la modernidad por los *Ensayos* de Montaigne y buscando en el límite la ecuación entre movimiento y ser, soporta de mala manera, en efecto, la tematización tradicional de los problemas éticos fundamentales, que se resquebrajan, como hemos visto, en la literatura del director de la *Enciclopedia*. La reverberación moral se dibuja alrededor de una consciencia fundada

en la idea de un presente que no para de pasar y de un pasado que no deja de ser. Pero está claro que, a través de la escritura, Diderot realza el presente por encima del pasado, rechaza el tópico de los tres éxtasis e invierte la síntesis temporal de la filosofía platónica. Se trata de una sencilla, clarísima y exacta apuesta por un presente relajado, que ya no es necesario desentrañar, que ya no se quiere descifrar ni dotar del sentido final, de la perfección o el *télos* a que aspira la *epistéme*. Un presente que no se define, que no se forma, que sólo se recita,[19] y aún en el dominio de la ratería y de las pasiones inconfesables. Un presente esencialmente incompleto, naturalmente imperfecto, bajo, profundamente indigno,[20] y que, a pesar de todo, puede pensarse en su autonomía. Precisamente por oponerse a la consistencia del pasado y por divertir al futuro, este presente contempla otra clase de subjetividad, o un complemento —aún más segundo y mediato— de la subjetividad fundada en la memoria y la esperanza; un sujeto menos atenazado entre las causas naturales y la ley moral. En la medida en que distrae y disipa a ambas fuerzas, la fenomenología literaria propuesta en *Jacques le fataliste* se convierte automáticamente en una filosofía moral, en otra manera de plantear la cuestión del deber, íntimamente ligada al arte y, en este aspecto, absurdamente romántica.

Bibliografía

Por el momento, puesto que las ediciones críticas de las obras completas de Voltaire y de Diderot, promocionadas respectivamente por la Voltaire Foundation de Londres y por la editorial Hermann de París, no están más que en curso de una lentísima publicación, las principales fuentes son:

Voltaire

La última edición publicada en vida de Voltaire, todavía revisada personalmente por el autor, sin indicación del lugar, Cramer et Bardin, Ginebra, 1775, 40 vols.

Oeuvres complètes de Voltaire, Kehl, Societé des Gens de Lettres, París, 1785-1789, en dos formatos distintos: 70 y 92 vols., respectivamente.

Oeuvres complètes de Voltaire, Beuchot, París, 1834, 72 vols. Reimpresión por L. Moland en Garnier frères, París, 1877-1882, 52 vols.

Diderot

Oeuvres complètes, ed. Assèzat-Tourneux, Garnier, París, 1875-1877, 20 vols.
Oeuvres complètes, ed. Lewinter, Le Club français du livre, París, 1969-1973, 15 vols.
Correspondance, ed. Roth-Varloot, Minuit, París, 1957-1970, 16 vols.
Oeuvres philosophiques, ed. Vernière, Garnier, París, 1964.

En las colecciones de bolsillo de las editoriales Flammarion, Gallimard («Folio»), «Le Livre de Poche», etc., se pueden encontrar ediciones, algunas de gran calidad, de las obras principales de Voltaire y Diderot, en formato modesto.

Algunos estudios sobre Voltaire

Bien, D. D., *The Calas affair*, Princeton University Press, Princeton, 1960.
Brooks, R. A., *Voltaire, Leibniz and the problem of Theodicy*, Columbia University Press, Nueva York, 1959.
Carre, J. R., *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, Alcan, París, 1935.
Cornou, F., *Trente années de luttes contre Voltaire et les philosophes du XVIIIe siècle*, Champion, París, 1922.
Desnoiresterres, G., *Voltaire et la société au XVIIIe siècle*, Didier, París, 1867-1876, 8 vols.
Gay, P., *Voltaire's Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1959.
Lanson, G., *Voltaire*, Hachette, París, 1906, 1960².
Masmontiel, E., *La législation criminelle dans l'oeuvre de Voltaire*, Rousseau, París, 1901.
Naves, R., *Voltaire et l'Encyclopédie*, Éd. des Presses Modernes, 1938.
Pomeau, R., *La religion de Voltaire*, Nizet, París, 1956, 1974².
—, *Politique de Voltaire*, A. Colin, París, 1963.
Starobinski, J., *L'invention de la liberté*, Skira, París, 1964.
Torrey, N. L., *Voltaire and the English Deists*, Yale University Press, New Haven, 1930.
—, *The Spirit of Voltaire*, Columbia University Press, Nueva York, 1938.
Valéry, P., *Discours sur Voltaire*, París, 1954.
Van den Heuvel, J., *L'affaire Calas et autres affaires*, NRF (Folio), París, 1975.
—, *Voltaire dans ses contes*, A. Colin, París, 1968.
Vernitre, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, París, 1953, 2 vols.
Wade, I. O., *The «philosophe» in the French Drama of the XVIIIth century*, PUF, París, 1926.

—, *Studies on Voltaire*, Princeton University Press, Princenton, 1947.
—, *Voltaire and Candide*, Princeton University Press, Princeton, 1960.

Sobre Diderot o la Enciclopedia

Azúa, F. de, *La paradoja del primitivo*, Seix-Barral, Barcelona, 1983.
Belaval, Y., *Diderot lecteur de Leibniz?*, en *Études leibniziennes*, Gallimard, París, 1976.
Bermudo, M., *Diderot*, Barcanova, Barcelona, 1981.
Cassini, P., *Diderot «philosophe»*, Laterza, Bari, 1962.
Crocker, L. C., *Two Diderot Studies, ethics and esthetics*, J. Hopkins Press, Baltimore, 1952.
Chouillet, J., *Diderot*, SEDES, París, 1977.
Fellows, O., *Diderot*, Twayne, Boston, 1977.
Lough, J., *Essays on the Encyclopédie*, Oxford University Press, 1968.
—, *The Contributors to the Encyclopédie*, Grant and Cutler, Londres, 1973.
Mart, A., *L'home de geni*, Edicions 62, Barcelona, 1984.
Morley, J., *Diderot and the Encyclopaedists*, McMillan, Londres, 1878.
Pomeau, R., *Diderot*, PUF, París, 1966.
Proust, J., *Lectures de Diderot*, A. Colin, París, 1974.
—, *Diderot et l'Encyclopédie*, A. Colin, París, 1962.
—, *L'Encyclopédie*, A. Colin, París, 1965.
Schwartz, J., *Diderot and Montaigne*, Droz, Ginebra, 1966.
Seznec, J., *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
Vartanian, A., *Diderot and Descartes*, Princeton University Press, 1953.
Venturi, F., *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Milán, 1946.
Wade, I. O., *The Intellectual Origins of French Enlightenment*, Princeton University Press, 1971.
Wilson, A., *Diderot*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

Entre las revistas especializadas, cabe destacar *Dix-huitième Siècle* (Garnier, París, 1969 y ss.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (Droz-The Voltaire Foundation, Ginebra-Bandur, 1955 y ss.) y *Diderot Studies* (Syracusa Universsity Press y Droz, Ginebra, 1949 y ss.).

Repertorios bibliográficos

Barr, M.-M. H., *A century of Voltaire study: a bibliography of writings on Voltaire (1825-1925)*, Institute of French Studies, Nueva York, 1929.
—, *Quarante années d'études voltairiennes*, A. Colin, París, 1969.
Spear, F. A., *Bibliographie de Diderot*, Droz, Ginebra, 1980.

NOTAS

1. D. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, en Diderot, *Le rêve de D'Alembert et autres écrits philosophiques*, Le Livre de Poche, París, 1984, p. 305.

2. *Ibid.*, p. 304.

3. Una vez terminada, la *Enciclopedia* consistía en 17 volúmenes in-folio de aproximadamente 900 páginas a doble columna cada uno. Los papeles de Diderot del Fonds Vandeul de la Bibliothèque Nationale, en París, proporcionan una considerable información sobre la identidad de los colaboradores. En algunos casos, las signaturas o símbolos al final de los artículos permiten reconocer al autor: [por ejemplo, «(O)» corresponde a D'Alembert, «(S)» a Rousseau, «*» o nada a Diderot, «(D.J.)» al Chevalier de Jaucourt. Por otra parte, una época sin *copyright* permitía utilizar fácilmente textos ya publicados de Montesquieu, o de Voltaire (colaborador voluntario en el caso del artículo *ídolo, idolatría, idólatra*)... Los volúmenes I-VII aparecieron en París; los diez restantes (VIII-XVII) en Neuchâtel, en las fechas citadas en el texto.

4. Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, PUF, París, 1968, t. II, f. 2, p. 385.

5. *Oeuvres complètes de Voltaire*, Kehl, Société des Gens de Lettres, París, 1785-1789 (en dos formatos distintos: 70 y 92 vols., respectivamente.).

6. Las dos únicas obras más o menos voluminosas de la metafísica de Leibniz son los *Noveaux essais sur l'entendement humain* (criticando la obra de Locke) y los *Essais de théodicée* (donde efectivamente se expone de un modo más extenso la doctrina del optimismo).

7. Diderot también había dedicado a su hermano sacerdote, tres años antes (1760) del *Tratado sobre la tolerancia*, una *Lettre sur la tolérance*.

8. Sobre la persecución de los hombres de letras por ellos mismos, ver el artículo «filósofo» del *Diccionario filosófico*.

9. Véase nuestra edición anotada de este texto y elementos críticos sobre Voltaire en Voltaire, *Tractat sobre la tolerància i altres escrits*, Edicions 62, Barcelona, 1988.

10. *Tratado sobre la tolerancia*, VI. «De si la intolerancia es de derecho natural y de derecho humano» (*loc. cit.*, p. 63).

11. *Le catechisme de l'honnête homme*, publicado en París y Ginebra en 1763 —el mismo año que el *Tratado*— y condenado por Roma dos años después.

12. D. Diderot, *Paradoxe sur le comédien* [précéde des] *Entretiens sur le fils naturel*, Garnier-Flammarion, París, 1967, pp. 45-46.

13. D. Diderot, *Oeuvres philosophiques*, ed. Vernière, Garnier, París, 1956, pp. 311 y ss.

14. Véase nuestro trabajo sobre los orígenes históricos y la dimensión filosófica de la extraña novela de Diderot «Història ideal de *Jacques le fataliste*», en *Enrahonar*, Departamento de Filosofía de la UAB, n.º 12 (Bellatera, 1985).

15. En la última frase del cuento, para poner fin a una de las peroratas de Pangloss sobre el encadenamiento de los sucesos en el mejor de los mundos posibles, Candide le recuerda la necesidad de cultivar el propio huerto («Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin»; cf. Voltaire, *Contes et romans*, Garnier-Flammarion, París, 1966, p. 259). Kant, en el curioso opúsculo precrítico titulado *Sue-*

ños de un visionario explicados por sueños de la metafísica, que, coincidiendo con el máximo de empirista, escéptico y humorista que alcanzó el sabio de Königsberg, sintoniza fácilmente con el pensamiento de Voltaire y con el de Diderot, concluye con una glosa de este texto de *Candide*.

16. El joven que traduce en la prisión del castillo de Vincennes la *Apología de Sócrates*.

17. Véase Diderot, *Le rêve de D'Alembert et autres écrits philosophiques*, Le Livre de Poche, París, 1984, pp. 175-184. El problema planteado a Locke por Molyneaux, y publicado por aquél en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (II, IX, 8), sobre las posibilidades que tendría un ciego de nacimiento recién curado de distinguir una esfera de un cubo sólo por medio de la vista y, en definitiva, el problema sobre la existencia de una facultad reguladora de la diversidad de información sensorial encargada de decidir sobre la «existencia material» de los objetos, es un tema debatido por todos los filósofos ilustrados. Diderot, con su *Lettre sur les aveugles*, no hace más que añadir su nombre a una lista en la que por lo menos figuran, además de Molyneux y Locke, Leibniz, Berkeley, Voltaire, Condillac, La Mettrie, Buffon y D'Alembert, dispuestos a apostar en torno a la verosimilitud de la teoría representacionista del conocimiento y de la filosofía materialista.

18. Comparar este texto con el ya legendario de Montaigne, presente no sólo en la filosofía natural sino en la literatura diderotiana: «Los otros forman al hombre; yo lo recito y represento a uno particular muy mal formado, y si lo tuviera que constituir de nuevo, lo haría ciertamente muy distinto de lo que es. Pero ahora ya está acabado. Pues bien, los rasgos de mi pintura no vacilan en absoluto, aunque cambien y se diversifiquen. El mundo no es más que un traqueteo perpetuo. Todas las cosas se mueven sin parar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, y con el movimiento general y con el suyo propio. La misma constancia no es otra cosa que un traqueteo que languidece. Yo no puedo asegurar mi objeto. Va turbado y tambaleante, con una embriaguez natural. Lo tomo en este punto, tal como va, en el instante en que pongo manos a la obra. No pinto el ser. Pinto el paso: no un paso de una edad a otra, o como dice el pueblo de siete en siete años, sino día a día, minuto a minuto. Es necesario que acomode mi historia a la hora. Pronto podría cambiar, no sólo de fortuna sino también de intención. Es un registro de diversos y mutables accidentes y de imaginaciones irresueltas y, de vez en cuando, contrarias; sea porque yo mismo soy diferente, sea porque examino los temas por otras consideraciones y circunstancias. Hasta el punto que me contradigo, muy probablemente, pero a la verdad, como decía Demades, no la contradigo en nada. Si mi alma pudiese hacer pie, no me ensayaría, me resolvería; ella siempre anda aprendiendo y puesta a prueba». (*Ensayos*, III, 11, Th.R. 782.)

19. Según el texto citado en la nota 18.

20. Cf. J. Ramoneda, «Una teoría del presente», en *Apología del presente*, Península, Barcelona, 1989.

M.ª Carmen Iglesias

MONTESQUIEU*

I. MORAL, POLÍTICA, LIBERTAD

1. La tradición moralista y la ciencia política

¿Montesquieu moralista o Montesquieu político? Esta simple enunciación, objeto de debate entre escuelas y especialistas, plantea en su propia interrogación una determinada respuesta, ya dada de antemano: la de la posible separación entre política y moral en el pensamiento y construcción teórica del barón de La Brède. Entre el Montesquieu aparentemente fascinado por la virtud republicana de los tiempos antiguos y el analista social que investiga los medios técnicos para la estabilidad de un determinado régimen de gobierno, el puente no acaba de establecerse con precisión. Rosso, en un brillante libro, lo situó en el paso «des lois au bonheur»; algunas escuelas norteamericanas insisten en el Montesquieu moralista defensor convencido de la idea de leyes naturales, fuente de la constitución norteamericana; la escuela de Leo Strauss y sus discípulos le clasifican entre los modernos frente a los antiguos, mientras que Manin en Francia y otros especialistas trazan la línea divisoria entre los filósofos políticos partidarios de la unidad y los partidarios de la pluralidad, siendo Montesquieu un destacado representante de estos últimos.[1]

En cualquier caso, la mayoría de ellos están de acuerdo en la fuerte influencia clásica —Platón y Aristóteles, fundamentalmente, pero también la influencia del particular ensamblaje que el Gran Siglo había realizado entre el estoicismo y el epicureísmo, así como

una visión idealizada de Roma y los romanos— en el pensamiento del presidente, y en la necesidad de matizar esa dicotomía, a veces aparentemente radical, entre un Montesquieu moralista, en la línea de los grandes moralistas clásicos franceses, y un Montesquieu fundador de la ciencia política de la modernidad.

Quizá la primera matización oportuna viene dada por el hecho de que la formación intelectual de Montesquieu es heredera de un clasicismo que ha pasado por el yunque de la escolástica. Aunque Montesquieu no muestre especial entusiasmo por la Antigüedad griega, a la que posiblemente no conocía con excesivo rigor, no cabe duda sin embargo de que su aprendizaje y en parte toda su obra están impregnados de las enseñanzas platónico-aristotélicas que vinculan en la tradición occidental la posible enseñanza socrática de la virtud con la *techné politiké* o el arte de la política. Así debieron enseñárselo los oratorianos y ese sería el talante intelectual y moral en el que se desenvolvía la nobleza parlamentaria a la que pertenecía la familia de Montesquieu.

En la concepción y enseñanza tradicional, la *virtus*, como plasmación de la idea de bien, era, dentro de la formación escolástica heredada, el concepto principal alrededor del cual se articulaban la ética individual, la ética doméstico-social y la ética política. Aunque se distingan perfectamente estas tres esferas, no están separadas en compartimentos estancos sino, muy al contrario, forman una unidad que en último extremo es —o debería ser— armónica, en tanto que está sostenida por la finalidad propia y trascendente para los hombres de la búsqueda del Bien. Es obvio que, en la práctica histórica, esa armonía no se veía reflejada fácilmente, pero esa carencia podía ser atribuida a la «debilidad» de la naturaleza humana, al pecado original en las versiones más duramente ortodoxas, a un pesimismo sobre los instintos naturales del hombre, tal como había mostrado Maquiavelo; el principio de unidad quedaba a salvo en cualquier caso.

Pero Montesquieu —que nace en 1689, en el seno de una familia acomodada de provincias, en la que se reúnen los blasones de una nobleza de espada y muy particularmente de una nobleza de toga, cuyos cargos en el Parlamento de Burdeos él mismo heredará—, crece intelectualmente en medio del desarrollo de lo que Hazard llamó «crisis de la conciencia europea»: ese período crítico entre 1680 y 1715 en el que buena parte de los dogmas de una «civili-

zación de deberes», como la que representaba el siglo XVII, son demolidos en beneficio de una «civilización de derechos». Cuando el presidente publica su primera gran obra, por la que consigue inmediatamente fama y prestigio, las *Lettres Persanes*, en 1721, en medio del ambiente desenfadado de la Regencia de Felipe de Orleans, las creencias tradicionales de unidad y estabilidad del mundo heredado han sufrido un serio embate. La fuerza de la estructura mental tradicional permanece, desde luego, pero la erosión ha comenzado. Todavía en la primera mitad de siglo predominará, entre tendencias opuestas, un marco de estabilidad general, en donde la pauta determinante del pasado, de lo heredado, del nacimiento,[2] se impone a la idea del cambio, del futuro, del devenir, pero esta vía está ya plenamente abierta y se impondrá como pauta, no sin retrocesos y costos, en la segunda mitad de siglo. Montesquieu, especialmente con sus importantes obras sobre los romanos y sobre el «espíritu de las leyes», habrá contribuido decisivamente a dar ese salto donde las continuidades evidentes son desbordadas por la discontinuidad de una nueva visión del mundo y de la finalidad de los hombres en él.

2. En busca de la virtud

En el mundo de la ética, la investigación científica de la moral, la separación en esferas autónomas de la moral y la religión, y la búsqueda de las motivaciones para obrar bien, guiarán el pensamiento de las Luces. El estudio de «las cosas como son» —el modelo científico newtoniano de la contrastación de las hipótesis sobre el mundo natural— se aplica al mundo de lo humano, a la moral y a la política, y en ésta los antiguos discursos moralistas serán sustituidos por la eficacia y la búsqueda de la felicidad del mayor número.

Si la moral debe tener su propia lógica con independencia de la religión, a su vez la política posee su propia inmanencia. Esta separación de esferas, esta laicización de la vida política y moral de los hombres, ha sido interpretada a veces por el pensamiento tradicional —así como por algunas corrientes del radicalismo político— como la pérdida de las normas éticas y el triunfo del utilitarismo y egoísmo individual ya en el siglo XVIII. Nada más lejos del siglo ilustrado. El relativismo del «todo vale» o la justificación del inmoralismo sólo cabe precisamente a partir de las premisas de un pen-

samiento religioso tradicional que se mueve entre dos extremos. Pero el pensamiento —y las creencias— de los hombres del XVIII es un pensamiento de matices, un pensamiento fuertemente normativo en el que, precisamente por el abandono de la legitimación de la moral en la religión, busca otros fundamentos éticos que la fortifiquen con mayor eficacia que los propiamente religiosos. Con razón han señalado diversos autores que el siglo ilustrado es el siglo de la moral.[3] La obligación moral sustituye al tradicional principio de subordinación y el orden ético acaba absorbiendo incluso al orden estético a través de los criterios del «buen gusto». Pero esa omnipresente preocupación moral dieciochesca se manifiesta de forma totalmente distinta a la imposición religioso-moral tradicional. Los fines pueden ser morales, pero los medios son —o pretenden ser— exclusivamente técnicos. Esta es la inflexión decisiva en donde el pensamiento de Montesquieu, a mi parecer, adquiere toda su potencia y se convierte en uno de los educadores políticos más determinantes de la Europa política y contemporánea.

Montesquieu es, en efecto, el primero de los autores políticos del XVIII, tal como el propio Diderot supo reconocerlo (por no citar sólo a Rousseau, que incluso a regañadientes reconocía la deuda con el autor bordelés)[4] y sobre todo el más potente en cuanto a las posibles soluciones a la articulación entre política y moral; articulación en la que se imbrican la libertad individual y los derechos de la comunidad, los límites del ciudadano y los del Estado.

Desde sus primeras obras, Montesquieu constata que la política y la moral no coinciden nunca (*Éloge de la sincérité*, *Lettres Persanes*, *Traité général des devoirs*). Sin embargo, la convivencia de los hombres es imposible sin una ordenación política y sin unas normas éticas interiorizadas por los miembros de la comunidad política. Pero la política, por un lado, y la moral, por otro, conforman espacios y universos de complejidad diferente. En el ámbito occidental, la política puede conformar y modelar la realidad humana y, al tiempo, puede provocar efectos muy diferentes de aquellos que se pretendía, de manera que el carácter *artificial y voluntarista* que pudieran tener las medidas políticas se convierten en un artefacto opaco y ambiguo. Por lo demás, los políticos suelen tender, como es propio de la naturaleza humana, al abuso de poder y a la justificación engañosa, pero, al tiempo, es indudable que cumplen una función necesaria para el gobierno y dirección de los asuntos públicos.

3. Las paradojas de la libertad

Por lo que respecta a la ética, Montesquieu manifiesta desde sus escritos de juventud la irrenunciable unidad que existe entre la práctica de la virtud y la libertad de elección para ejercerla (si amos y esclavos son igualmente corruptos se debe principalmente a esa falta de libertad: *E.L.*, IV, 3), así como la diferenciación de normas —no opuestas, pero tampoco forzosamente complementarias— en los espacios de la vida privada de los individuos y de la vida social y política de esos mismos individuos en tanto que ciudadanos.

Sus perplejidades y sus dudas son las de un agudo observador y protagonista de su tiempo, pero siguen siendo también en buena medida las perplejidades y dudas de nuestra época contemporánea. Sin unos principios éticos que presidan la vida individual y comunitaria, ésta se convierte en una lucha de todos contra todos (pues desde el propio Maquiavelo es sabido que la mera fuerza exterior, sin complicidad de los gobernados, resulta impotente para el mantenimiento de un orden). Pero lo peor que pudiera pasar es que esos principios éticos pretendieran ser impuestos desde el orden político, pues el arrasamiento de la libertad conduce siempre a la corrupción moral (*L.P.*, X-XIV), ya que la práctica de la virtud sólo es posible en libertad.

La libertad del hombre se rodea del «prestigio de lo natural», pero es al tiempo un aprendizaje en un medio social y político concreto. Los principios éticos deben informar la vida política general, pero la política práctica es el arte de lo posible; la justicia, señalará en varias ocasiones (*Traité général des devoirs*, *E.L.*, XIX, 11), es diferente de la política. Por lo demás, la propia naturaleza humana tiende al abuso, y el dilema en que se halla la condición del hombre se complica al querer conciliar virtud y poder.

Montesquieu desarrolla su obra partiendo del centro de una paradoja que sigue siendo en buena medida la de las sociedades contemporáneas: la de articular la libertad individual con la solidaridad entre los miembros de una comunidad política; es decir, articular lo espontáneo o natural —que por definición no puede imponerse (en contra de la afirmación de Rousseau, no se puede «obligar a ser libre», igual que no se puede obligar a ser feliz)— con lo artificial y programado que, a su vez, puede producir efectos no deseados. Véase, señala Montesquieu, el ejemplo de Richelieu, exigiendo vir-

tudes del príncipe y de sus ministros que «sólo un ángel podría tener» (*E.L.*, V, 11). Para la solidaridad con los otros, el hombre necesita ser virtuoso, ser capaz de anteponer el bien general al bien propio e individual, pero esa virtud no puede proceder de una imposición del poder, pues entonces anulará lo más importante del individuo virtuoso: la libertad de elección. Se podría decir, en lenguaje de hoy, que Montesquieu —o cualquier otro analista social que no parta de unas premisas dogmáticas— se encuentra ante una paradoja de «doble vínculo», de imposible realización: la orden «serás virtuoso» (o su equivalente en el orden político y social, «serás solidario») se anula a sí misma al querer imponer lo que sólo puede ser espontáneo o natural. Es una ilusión de alternativas, en donde éstas conducen siempre a un *cul-de-sac*. Como saben los científicos sociales de nuestra época, la única posible solución ante esta ilusión de alternativas en una paradoja real es salir del marco en que ésta se ha planteado, situarse por así decir en otro plano en donde el dilema, si no se desvanece, queda al menos suficientemente relativizado como para no paralizar la acción humana.

La obra de Montesquieu consigue salir de esa «ilusión de alternativas»: a través de la historia de los Trogloditas en sus *Lettres Persanes*, está implícito el rechazo a la utopía de una vida política totalmente construida sobre la virtud (extremo que se hará explícito en su análisis de las repúblicas antiguas en *Esprit des Lois*), pero esta constatación de la imposible virtud como guía de la vida comunitaria no le lleva a la otra «alternativa» extrema de un pragmatismo cínico que se adapta continuamente a la realidad política cambiante con independencia de sus principios. La naturaleza humana es, para el autor bordelés, bastante compleja pero no imposible de ser analizada en un marco flexible de inteligibilidad. Ni la paradoja de la «imposición de la virtud», ni la creencia ingenua en la espontaneidad bondadosa natural, una y otra vez desmentida por la historia de las sociedades y de los individuos, son premisas para la construcción de una comunidad política.

A partir de estas paradojas, Montesquieu parte implícitamente de la premisa aprendida del método de la nueva ciencia de la naturaleza: la de la descomposición en sus elementos más simples de un fenómeno complejo. Descomposición que lleva a cabo no de una forma apriorística y sistemática, sino apegado a un sentido de realidad que hace acopio de experiencias y conocimientos para poco a

poco ir situándolos en nuevos marcos del análisis político y social. Elabora así nuevas propuestas de investigación para acercarse a la complejidad de los sistemas morales de individuos y sociedades y a la relación comunitaria entre sus miembros en cada tipo de sociedad. La primera proposición, que sirve de acercamiento para todo el conjunto, es el análisis de la naturaleza humana.

4. La naturaleza humana y la virtud

En otro lugar[5] me he ocupado ampliamente de la idea de naturaleza en Montesquieu; ahora interesa especialmente, desde la perspectiva de la historia de la ética, resaltar una parte significativa del análisis de la naturaleza humana que realiza el presidente: la que se refiere a la virtud.

> Por suerte o por desgracia —había ya escrito en 1717 (*Éloge de la sincérité*)— los hombres no son ni tan buenos ni tan malvados como se les ha hecho y, si bien es verdad que hay pocos virtuosos, no hay ninguno que no pueda llegar a serlo.

Por naturaleza, el hombre es un ser moral, que no puede vivir sin unos principios significativos que orienten su acción, y precisamente en esa realización de su naturaleza considera Montesquieu que radica su felicidad. La paradoja estriba en que, por un lado, los hombres no pueden vivir sin normas éticas, y que ese cumplimiento de las normas, esa virtud, o es espontánea o no lo es pero, por otro lado, la naturaleza humana tiende al egoísmo (que es algo diferente del puro «inmoralismo»: este sólo se concibe en los extremos),[6] y a satisfacer sus propios deseos por encima de las obligaciones morales con el prójimo.

El «prestigio de lo natural», el valor de la naturaleza como paradigma, es uno de los motivos centrales que se repite a lo largo de todos los escritos del presidente, aunque sutilmente se modifican en parte sus contenidos. La «voz de la naturaleza» atraviesa las *Lettres Persanes* arrasando costumbres y leyes que violentan la tendencia a la libertad personal y crean artificiosamente desigualdades opresoras; las leyes —escribe en su obra principal— son «las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas» (*E.L.*, I, 1); la

propia belleza plástica depende de su grado de acercamiento e interpretación de la naturaleza (*Essai sur le goût*). Es una idea de naturaleza conforme a razón o, dicho de otro modo, conforme a la justicia: los hombres «han nacido para ser virtuosos», «la justicia es una cualidad que les es tan propia como la existencia o la vida» (*L.P.*, X); el gobierno más en conformidad con la razón es aquel que deja a los hombres en su «inclinación» natural (*L.P.*, LXXX); la justicia es anterior a las leyes (*E.L.*, I, 1).

Y, sin embargo, el análisis histórico de las sociedades, las observaciones empíricas sobre ellas, muestran otra realidad: los hombres hace mucho que dejaron de guiarse por la virtud y la justicia, si es que alguna vez lo hicieron (*L.P.*, X-XIV); la naturaleza humana tiende siempre al abuso (*Pensées*, 2.021); los gobiernos se deslizan con cierta facilidad hacia el despotismo —que «causa a la naturaleza humana males espantosos» (*E.L.*, II, 4)—, y se mantienen en la violencia con la complicidad temerosa de los propios gobernados, «a pesar del amor de los hombres por la libertad, a pesar de su odio contra la violencia» (*E.L.*, V, 14); las pasiones desbordan los límites de la naturaleza humana y «hasta la propia virtud necesita límites» (*E.L.*, XI, 4).

¿Cómo conjugar la idea de justicia y la afirmación de la finalidad moral del hombre con la realidad del abuso y la injusticia? ¿Cómo hacer compatible la libertad del individuo con la realización de una «felicidad social» —sin la cual no se entiende tampoco la felicidad individual en el siglo XVIII— pero que necesita de la cooperación de todos? Si la virtud política es virtud moral en cuanto se encamina al bien general (*E.L.*, III, 5, nota), ¿puede la política, como enseñaba la tradición clásica, organizar una convivencia para el Bien? O, dicho en otras palabras, ¿puede la *techné* política, un artificio, ser capaz de realizar la naturaleza presuntamente virtuosa del hombre?

Ya se ha visto que la política práctica y los políticos rara vez son vehículos de virtud y justicia en el análisis histórico de Montesquieu. Y, sin embargo, forzoso es contar con ellos. De nuevo la paradoja reside en la necesidad de una vida moral en el mundo político, pero en la constatación de que la política y la moral son mundos divergentes. ¿Cómo hacer que el ciudadano sea virtuoso sin imponérselo? ¿Cómo hacer que los gobernantes no traspasen los límites de la libertad de los individuos, única que posibilita la práctica de la virtud?

5. Las dos esferas de la política y de la moral

Montesquieu recurre a una división técnica, renuncia al ideal de unidad entre moral y política, rara vez por lo demás realizado (nunca ningún príncipe fue convencido por razonamientos morales para cambiar su forma de gobernar; hay que distinguir entre vicios morales y vicios políticos: *Pensées*, 817; *Dossier E.L.*, 407-408; *E.L.*, XIX, 11), y separa —en una línea que arranca en parte de Aristóteles y prosigue en Maquiavelo— la política de la moral. Pero esta separación en niveles técnicos no es una separación en cuanto a fines. Desde el punto de vista de la naturaleza humana, sus inclinaciones y sus intereses, se mantiene una finalidad ética en la política en última instancia; pero, desde el punto de vista de los medios, la política como arte de lo posible se limita a una articulación técnica. Es decir, se trata para Montesquieu de combinar la posibilidad racional de actuación humana a través de la política con la realidad de los condicionantes externos —naturales, sociales, culturales— e internos —pasiones e intereses— de los hombres, de manera que dé lugar a la estructuración —siempre inestable, pero no por eso no perseguible— de unos mecanismos que por la propia «fuerza de las cosas» impida el abuso de unos u otros; unos mecanismos por los que los individuos e instituciones acaben cooperando entre sí «de forma natural», casi con independencia de la maldad o bondad de los gobernantes; desde luego con independencia de sus intenciones, pues lo que importará será el resultado final, los actos y comportamientos y no las presunciones.

Se configuran así dos esferas, la de la moral y la de la política, totalmente autónomas, separadas, pero que se complementan en otro nivel. La política no es una finalidad en la vida del hombre, ni tiene ya por misión el perfeccionamiento de éste, como ocurría en el pensamiento clásico, sino que es un medio de protección de los individuos que debe tener unos límites precisos a través de instituciones rigurosamente articuladas.

En todo este proceso, Montesquieu ha procedido, como se decía anteriormente, a través de una descomposición de elementos y de la aceptación consiguiente de unas premisas derivadas de tal análisis contrastado con la realidad. En este análisis hay una serie de características plenamente insertas en el pensamiento general del siglo XVIII, tales como

— la laicización de la moral, como búsqueda de una fundamentación autónoma de la religión, lo que conduce a la investigación científica de ambos sectores —el moral y el religioso— de forma similar a como se ha investigado la propia naturaleza física;

— la afirmación de que la finalidad del hombre estriba en la búsqueda de su felicidad en su existencia terrenal; una felicidad que, para ser completa en el individuo, debe ser también una felicidad social, al ser la característica del hombre precisamente su sociabilidad;

— la consecución para esta filosofía de la felicidad, al traducirse a la filosofía política, de una articulación institucional que salvaguarde la libertad del individuo y la haga compatible con cierta prosperidad del Estado, como garantía del bienestar material de los ciudadanos o felicidad social.[7]

Montesquieu contribuye a fortalecerlas y darles fundamento, pero al tiempo aporta matices nuevos y decisivos. Como se verá, su punto de partida analítico de observar «las cosas como son», herencia del newtonismo, le conduce en política a una asunción del conflicto y a un distanciamiento del optimismo del siglo XVIII respecto a las sociedades humanas, que contribuyen a hacer de su pensamiento una obra no sólo original sino siempre «abierta», nunca cerrada en un sistema.

Por otro lado, su consideración de la virtud política y su análisis en el *Esprit des Lois*, así como el estudio de la moral a lo largo de toda su obra, lleva implícita la división tripartita ya mencionada de la escolástica tradicional, ahora plenamente secularizada y, por ende, con autonomía en sus partes. La triple división —ética en sentido estricto o doctrina del hombre como individuo, ética económica o de la casa y del poder doméstico, y ética política o doctrina del Estado construida sobre el modelo de la antigua *polis*— se ha transformado en una división binaria entre *virtudes privadas* y *virtudes públicas*. Si la virtud política entendida como «amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad» se despoja de su carácter moral o cristiano (*E.L.*, Advertencia), y se muestra históricamente no sólo como algo del pasado, sino en definitiva como algo no deseable para la libertad política de los modernos, sólo queda la moralidad del individuo en cuanto particular, que no afecta a la vida política, y la moralidad del individuo *como ciudadano*, que afecta tanto a gobernantes como a gobernados en cuanto a la consecución del interés

general. Pero es un interés general que, paradójicamente, se logra no solamente a través del ejercicio de una solidaridad consciente, sino muy primordialmente por «efectos no buscados»: de la búsqueda del interés particular resulta el interés de todos. La ética de las Luces, desde Mandeville y Montesquieu, es pionera en tal dirección, busca de forma realista las motivaciones para obrar bien en los hombres con independencia del mandato religioso o estrictamente moralista; las encuentra en *motivaciones interiores* —la búsqueda del propio interés y el sentimiento de amor a los demás y de amor al orden—, reforzadas por *motivaciones exteriores* —las leyes y las costumbres. La obra de Montesquieu será paradigma de estas búsquedas.

II. PODER POLÍTICO Y LIBERTADES CIUDADANAS

1. La inteligibilidad del comportamiento humano

La primera premisa de Montesquieu sería la apuesta por la posible comprensión de las acciones de los hombres. A pesar de la opacidad manifiesta que existe en el mundo humano, donde los efectos no intencionados de la acción hacen muchas veces ineficaz o perversa la acción dirigida a un fin, cabe el análisis inteligible de las sociedades humanas. A diferencia del escepticismo moralista tradicional, muy presente en pensadores plenamente ilustrados como Rousseau o el propio Voltaire, Montesquieu no admite en la acción humana la simple arbitrariedad o el azar siempre imprevisible. Para el presidente, existe una regularidad en las leyes humanas y una racionalidad, o al menos unas motivaciones no arbitrarias, en la conducta aparentemente caótica y divergente de los hombres.

> En primer lugar —señala en el Prefacio de *Esprit des Lois*— he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportaban solamente según su fantasía. ... En cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece (*E.L.*, I, 1).

Desde las primeras páginas de su gran obra, la dualidad del hombre permite precisamente el ejercicio de su libertad y, por consiguiente, el de su elección moral.

Pero ese ejercicio y esa elección, como se desprende del propio texto, no se realiza en el vacío, sino en el centro de una red de condicionamientos físicos y sociales, entre los cuales las sociedades humanas se acomodan con el entorno. Ni puro azar ni puro determinismo. Montesquieu elabora el concepto de *espíritu general* para plasmar esa interacción plural entre los hombres y su medio.

> Varias cosas —escribe— gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general. A medida que una de esas causas actúa en cada nación con más fuerza, las otras ceden en proporción (*E.L.*, XIX, 4).

El espíritu general es por tanto una resultante de un juego de interferencias, de un doble proceso entre el hombre y el mundo, en el que causa y efecto son reversibles; no es sólo un agente pasivo, sino también activo; es una resultante en la que los elementos morales, producto de la libre acción de los hombres, predominan en las sociedades avanzadas frente a los condicionamientos físicos.

En este marco hay que entender la definición famosa «De las leyes en sus relaciones con los diversos seres», con la que comienza su gran obra *Esprit des Lois*: «Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo. Los que afirmaron que todos los efectos que vemos en el mundo son producto de una fatalidad ciega, han sostenido un gran absurdo, ya que ¿cabría mayor absurdo que pensar que los seres inteligentes fuesen producto de una ciega fatalidad?» (*E.L.*, I, 1).

Montesquieu no emprende la investigación de las leyes de la naturaleza humana, del «espíritu de la ley» o de la *ley* de las leyes humanas, a la manera de Hobbes y Descartes por medio de la deducción general, sino que, aplicando las reglas que el método newtoniano ha utilizado en el mundo físico, intenta descubrirlas por la observación, la experiencia e incluso la experimentación. «No he sa-

cado mis principios de mis prejuicios —afirma también en el Prefacio de *Esprit des Lois*— sino de la naturaleza de las cosas.» Se trata, pues, de un camino que va de las variables, en el aparentemente caótico comportamiento de los hombres, a las constantes de la especie humana. Busca en la vida política y social de los hombres una inteligibilidad similar a la conseguida por Newton en el campo de la física y de la cosmología, y para ello tiene que dar cuenta de todos los aspectos de los fenómenos humanos; esa inteligibilidad expresada en leyes debe poder contar con la diversidad de datos históricos, geográficos, políticos y sociales.

Pero justamente ese análisis que descubre unas estructuras subyacentes en la diversidad de lo humano le sirve a su vez para insistir en las *singularidades*, en las comparaciones *individualizadoras*, utilizando la terminología aquí pertinente de Tilly, de distintos tipos de sociedad y de gobierno. Si las leyes positivas no son más que «casos particulares» de la aplicación de la justicia o equidad natural (*E.L.*, I, 3), es justamente esa «particularidad» la que le interesa resaltar como producto de la libertad y de la acción de los hombres. A partir de la idea de sociabilidad natural, Montesquieu traza una tipología sociológico-política, en la que la descripción como «tipo» desborda la mera clasificación política.

2. Tipología político-social

Montesquieu rebasa la clásica y convencional tipología de las formas de gobierno de origen clásico tanto en su conceptualización formal como, sobre todo, en el método que sigue para su clasificación. Al presidente le interesa fundamentalmente describir sociedades existentes en la historia humana; no lo que debería ser, sino lo que es. Se trata de comprender, a partir de las cosas mismas, la diversidad humana y no de juzgarla según criterios apriorísticos; y se trata al tiempo de organizar tal diversidad según unos modelos que permitan encuadrarla con objetividad (se convierten así en «tipos ideales» en el sentido weberiano), combinando a su vez una morfología y un principio de organización de cada sociedad que den cuenta tanto de su estructura como de su interacción dinámica.

La múltiple diversidad que la política traza en las sociedades humanas se puede examinar bajo tres tipos de gobierno: el republi-

cano, el monárquico y el despótico. A cada uno de ellos corresponde una naturaleza y un principio. La naturaleza responde a la pregunta sobre quién detenta el poder y cómo lo detenta; es la estructura «particular» de un régimen; lo que «le hace ser tal». El principio es «lo que le hace actuar», «las pasiones humanas que le ponen en movimiento» (*E.L.*, II, 1, y III, 1). Una determinada estructura sólo funcionará si está acorde con la disposición de los hombres hacia ella; el principio de gobierno debe ser, por tanto, el sentimiento que les anima en su interior. Hay una relación inseparable entre la naturaleza y el principio, de manera que cada forma de gobierno constituye una «totalidad» con una unidad interna que penetra en cada una de las partes. Estaría, pues, en relación con lo que, en lenguaje sociológico, puede denominarse una «morfología social»: La naturaleza o estructura tiene que ver con la extensión de territorio, con el clima y el número de habitantes, y estos factores condicionarán, a su vez, un determinado tipo de cultivo y propiedad de la tierra y la consiguiente división del trabajo. Por su parte, el principio que anima cada gobierno no se queda en un mero ideal, sino que equivaldría a una idea de organización social: no es un apriori sino una resultante del juego de fuerzas físicas y sociales, de manera que no sólo el clima, la extensión o la población influirían en ella, sino también las costumbres, las prácticas religiosas, la condición de las mujeres en la sociedad, la educación de los niños, la organización penal, de la riqueza y del trabajo, e incluso la propia percepción que de ese sistema tienen los hombres que viven en él.

Cada uno de los tres tipos de gobierno constituye así una estructura que condiciona a todos los factores que se encuentran dentro de ella y que está, a su vez, condicionada por la cohesión interna de sus elementos. El *principio activo*, íntimamente relacionado con la acción de la *naturaleza*, es al tiempo motor de la misma, de manera que cuando el principio se corrompe, su fuerza corrompe todo. «Cuando los principios del gobierno se corrompen, las mejores leyes se transforman en malas y se vuelven contra el Estado; cuando los principios son sanos, las leyes malas surten el efecto de las buenas, porque la fuerza del principio lo hace todo» (*E.L.*, VIII, 1 y 11).

De ahí, la importancia de establecer las leyes con arreglo a cada uno de los principios que animan las distintas clases de sociedad.

2.1. *El gobierno republicano o la tradición del humanismo cívico*

El *principio* de la república, ya se trate de una república aristocrática (gobernada por una elite o asamblea restringida) o democrática (gobernada por la asamblea de todos), es la *virtud política*, es decir, el amor a la patria, el amor a la igualdad y, en consecuencia, el amor a la frugalidad. Sus leyes deben basarse en una división equitativa de la propiedad de la tierra, en una regulación de su sucesión y posibles donaciones, de forma que siempre se evite la desigualdad por acumulación hereditaria. Todos los ciudadanos de una república democrática participan en el gobierno y en tal sentido deben regularse las leyes políticas para su elección y sorteo. La educación de sus niños debe estar dirigida a inculcar la preferencia del interés público sobre el privado, a inspirar espíritu de moderación y tendencias frugales. Su propia virtud hace que las leyes penales sean limitadas y no terribles, sus impuestos están en relación con su voluntad. Incluso si la república es aristocrática y no plenamente democrática, las diferencias son mínimas en cuanto a inculcar moderación en la clase gobernante y espíritu cívico en los gobernados.

Pero la república así entendida, como forma de gobierno en la que la participación ciudadana está basada en la virtud política que antepone el interés general de todos al particular, es cosa del pasado. Exige como condición *sine qua non*: un territorio poco extenso, un reducido número de ciudadanos, una actitud cívica que no encaja en la complejidad de los tiempos modernos, incluso una vigilancia virtuosa que casa mal con el deseo de independencia y libertad de los individuos modernos.

Montesquieu recoge en este análisis de las repúblicas de la Antigüedad lo que Pocock[8] definió certeramente como tradición del «humanismo cívico o república agraria»; una tradición, iniciada en el Renacimiento florentino —y que hunde sus raíces, a mi juicio, en ciertas estructuras mentales de la Baja Edad Media. Tradición que se prolonga hasta el siglo XVIII y que considera como modelo de cohesión social la virtud cívica o de participación de las idealizadas democracias griegas y de la república romana. Puede decirse que, desde la aparición de los primeros síntomas de modernidad, desde la aparición de grupos sociales e individuos que no dependen ya de la fijeza de su nacimiento para la movilidad social, sino de su propio mérito y de la acumulación de riquezas[9] —es decir, desde la apari-

ción clara de una sociedad comercial que no por eso deja de ser agraria en su estructura económica básica—, se intensifica en Occidente la polémica acerca de la virtud y la cohesión social. Del pensamiento tradicional permanece la idea de que el funcionamiento del organismo social y la obediencia al Estado dependía de la «amplia difusión de la virtud por toda la sociedad»;[10] en definitiva, la finalidad principal por la que los hombres son sociables y se organizan políticamente radicaba en hacer hombres virtuosos. Pero el desarrollo de una sociedad comercial y de una vida ciudadana, así como el proceso creciente de secularización, hace aparecer a los hombres, en primer lugar, desligados de su grupo, y sobre todo egoístas y perseguidores de su propio provecho. Así se llega a la conclusión de que lo que atenta más a la virtud es el dinero, la actividad económica en suma (mentalidad residual de la época medieval y del prestigio eclesiástico y noble) y, dado que esa actividad económica parecía sustentarse en el comercio, el propio comercio es considerado como el comienzo de la corrupción. *Virtud* y *corrupción* son, pues, las dos categorías principales en las que se asienta la tradición de las repúblicas agrarias o del humanismo cívico, y desde luego son ampliamente utilizadas en el análisis de Montesquieu.

Ahora bien, Montesquieu —en gran medida, desde luego, apoyándose en Mandeville, de quien conoce y menciona *La fábula de las abejas*— supera esa tradición para incardinarse claramente en la muy moderna —que también hunde sus raíces en la tradición clásica—, y que él contribuye a fijar, de la *libertad bajo la ley*. Como autor que se mueve siempre en el filo de la navaja de dos mundos, y logra entresacar de cada uno los matices más ricos para su propia época, hay una complejidad en esta asunción que deja de nuevo a su pensamiento totalmente abierto a distintas líneas de desarrollo.

En efecto, en su descripción de las repúblicas antiguas —desde la apología de los Trogloditas en las *Lettres Persanes* a la imagen de la feliz y simple vida bucólica agraria de muchas de sus obras menores, hasta llegar al análisis político de la decadencia de los romanos y al muy pormenorizado que lleva a cabo en *Esprit des Lois*—, hay sin duda alguna una fascinación ambigua que ha llevado a muchos especialistas a inclinarse por atribuir a Montesquieu la preferencia clara por este tipo de sociedad y de gobierno, aun cuando reconozca su imposible realización en el complejo mundo moderno. Sin embargo, de ninguna manera parece que se pueda atribuir a nuestro

autor una simple resignación respecto a la sociedad moderna. Las «repúblicas virtuosas» son, como se decía, producto del pasado; y, aunque a diferencia de Mandeville, Montesquieu no incompatibiliza radicalmente la virtud cívica y cierta prosperidad material, como cuenta en la apología de los Trogloditas, sin embargo insiste en que, por la propia «naturaleza de las cosas», tal prosperidad implica siempre una evolución y un desarrollo que desbaratan la fijación de una felicidad inmóvil.

En ninguna otra obra de Montesquieu es quizá más evidente el reconocimiento de la evolución y desarrollo de las sociedades y de los hombres en esas sociedades que en su ejemplar estudio sobre las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Publicado en 1734 —al tiempo que sus notas para *Esprit des Lois* crecen sin cesar y seguirán aumentando hasta la definitiva aparición de la obra en 1748—, representa una madura reflexión sobre las complejas relaciones entre moral, política y libertad. Su análisis en tres tiempos de la historia de Roma —la etapa de la república, la del Imperio y la del Imperio de Oriente— comienza partiendo de la tradición humanista cívica, que atribuye la grandeza de Roma a su austera moral y su corrupción a la adquisición no tanto de excesivo poder sino de excesivas riquezas (*Considérations sur ... Romains*, I), para desembocar en una visión de conjunto en la que el amor a la libertad y a la participación de los primeros tiempos lleva consigo unas costumbres bárbaras y unas prácticas políticas en buena medida maquiavélicas (felonías de los romanos, rapiña general, amor a la guerra, divide y vencerás, carácter bandoleril romano, etc. *Ibidem*) que, paradójicamente, permiten asentar unas sabias instituciones que perdurarán, a pesar de todo, más de cuatrocientos años.

No hay, por tanto, ninguna nostalgia utópica hacia esa primitiva república romana, pues ninguna sociedad puede permanecer inmóvil ni dejar de ser «corroída» desde sus mismos orígenes por el afán expansivo de la propia naturaleza humana. Si la república modelo fue ahogada «no hay que acusar —dice Montesquieu (*ibidem*, XI)— a la ambición de los particulares; acusemos al hombre, cada vez más ávido de poder, a medida que lo va consiguiendo y que lo desea todo sólo porque posee mucho». Y suavizando significativamente la acusación moralista —que él mismo había utilizado— del inicio de la corrupción por las riquezas o adquisición de dinero por los particu-

lares, afirma a continuación que «si César y Pompeyo hubiesen pensado como Catón, otros hubieran pensado como César y Pompeyo; y la república, destinada a perecer, habría sido arrastrada al precipicio por otras manos». Una compleja causalidad de factores objetivos y subjetivos sustituye a la culpabilizada adquisición de riquezas materiales que el humanismo cívico atribuía tradicionalmente a la corrupción de los buenos gobiernos. Y ni siquiera la pérdida de armonía ciudadana —fundamental para la tradición utópica de la república agraria— es significativa para Montesquieu; muy al contrario, no sólo la decadencia no tiene que ver con las divisiones internas de los romanos, sino que, en la línea que ya había abierto Maquiavelo dos siglos antes, sólo la asunción de tales conflictos y divisiones hizo posible la libertad. La decadencia se inscribe, por tanto, en una serie de factores más complejos.

Pues si algo se ha salvado de esas enseñanzas es que Roma fue capaz de crear un gobierno estable porque lo basó en la libertad de sus ciudadanos y en la aceptación de su diversidad, dotándose de unas instituciones en donde el equilibrio de sus distintas funciones corregían todo abuso de poder (*Considérations sur ... Romains*, VIII). De las antiguas repúblicas y de su virtud, lo que Montesquieu retiene al fin es la importancia de salvaguardar la diversidad y de unas instituciones que impidan el abuso de poder. La fuerza de esas instituciones fue tal que, incluso a través del imperio y de la decadencia, Roma fue capaz de mantenerse durante siglos. Aunque la naturaleza y el principio fueron corrompidos una y otra vez, la sabiduría de sus instituciones impidió su ruina inmediata. La «virtud» funcionó de alguna manera, desgajada de la moral, pero técnicamente asumida en la práctica política. La libertad —individual— de los modernos es muy distinta de la libertad de participación cívica que exigían los antiguos, pero existiría implícitamente para Montesquieu un lazo de unión, no por la vía de la predicación moralista, sino por la del mantenimiento de unas instituciones políticas flexibles y firmes a la vez que eviten el extremismo de los abusos humanos.

2.2. *El régimen monárquico o la libertad bajo la ley*

> En las monarquías, la política promueve grandes cosas con el mínimo de virtud posible, del mismo modo que en las más bellas máquinas el arte emplea tan pocos movimientos, fuerzas o ruedas como sea posible. ... El Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de las que *sólo hemos oído hablar. Las leyes sustituyen a todas estas virtudes* que son innecesarias ... (*E.L.*, III, 5).

Los regímenes de los tiempos modernos, con el aumento de la complejidad de sus sociedades y la formación de los estados territoriales, sólo pueden ser regímenes monárquicos o regímenes despóticos. Desechados estos últimos como auténticos atentados a la naturaleza humana, según se analiza más adelante, importa concentrarse en las características de las monarquías modernas. En estas sociedades se ha operado un cambio fundamental en la articulación y la definición entre lo público y lo privado; mientras que en las repúblicas antiguas todos los intereses privados o particulares se subordinan al interés público, de forma que hasta los delitos que dañan a un particular se tratan como delitos públicos, pues apenas hay campo delimitado para lo individual; en los estados modernos, los intereses particulares se diferencian e incluso pueden tener primacía sobre el interés general. Cada individuo de estos estados persigue su interés o bienestar particular antes que el general, pero, sorprendentemente, de ello no resulta ni la destrucción ni mucho menos la pobreza.

Si la tradición del humanismo cívico había defendido que sólo la virtud proporciona prosperidad y, en consecuencia, se había continuado creyendo en la visión de origen religioso que unía la idea de pecado o de vicios privados a los males públicos siempre acechantes (carestías, epidemias, etc.), Montesquieu remonta en *Esprit des Lois* este tópico moralista que une el vicio moral con la decadencia incluso material. «Suplico —escribe— que nadie se ofenda por lo que he dicho: digo lo que me dicta la historia» (*E.L.*, III, 5). Y anteriormente ya había insistido: «Lo que digo está confirmado por la historia y es conforme con la naturaleza de las cosas» (*E.L.*, II, 3). Y lo que el presidente extrae del examen de la historia, de observar «las cosas como son», es que en absoluto los llamados vicios privados —dirigi-

dos siempre por el egoísmo personal— tienen por qué minar el orden social o precipitar a los hombres en el caos; incluso ocurre lo contrario: la ambición, que es perniciosa en una república, «produce buenos efectos» en una monarquía; los particulares, al enriquecerse, enriquecen al conjunto social; el lujo, denigrado por los moralistas, da trabajo a buen número de personas y favorece la circulación económica; en una palabra, la búsqueda de la *felicidad* —que es la finalidad principal del hombre en este mundo (*L.P.*, XCVI; *E.L.*, XXIV, 3; *Pensées*, 614)— produce una mayor felicidad social. Siempre que toda esta actividad se desarrolle en un determinado ámbito de libertades e instituciones que condicionan todo el conjunto.

Este régimen monárquico posee una *naturaleza* y un *principio* que le singulariza y le proporciona las coordenadas capaces de articular la libertad de los individuos y el orden y bienestar social. La naturaleza de la monarquía es el gobierno de un poder soberano, ejercido por el príncipe, según leyes establecidas. Antes de hablar del principio que mueve la monarquía, Montesquieu insiste en lo que constituye su sustantividad: se trata de un *régimen moderado*. Régimen moderado que implica la existencia de unos «poderes intermedios, subordinados y dependientes».

> He hablado —prosigue en *E.L.*, II, 4— de los poderes intermedios, subordinados y dependientes porque, en efecto, el príncipe es en la monarquía el origen de todo poder político y civil. Las leyes fundamentales suponen necesariamente ciertos conductos intermedios por donde fluya el poder, pues si en el Estado no hubiera más que la voluntad momentánea y caprichosa de uno solo, nada podría tener fijeza y por consiguiente no habría ninguna ley fundamental.

Esa moderación que en la monarquía imponen los poderes intermedios, sobre los que más adelante volveremos, puede lograrse en ocasiones con diferentes mecanismos. «Para favorecer la libertad —escribe—, los ingleses han suprimido todas las potencias intermediarias que formaban su monarquía. Tienen razón conservando la libertad ya que, si la perdieran, sería uno de los pueblos más esclavos de la tierra» (*E.L.*, II, 4). Ya veremos cómo la teoría de la separación de poderes (*E.L.*, XI) se convertirá en uno de los mecanismos más eficaces para la articulación del poder y de la libertad que pretende Montesquieu. Quede ahora fijada la tesis fundamental de que

la *moderación* es la premisa rectora de un régimen sometido en definitiva a la ley.

Las monarquías modernas tienen también un principio que las anima y cuya corrupción supondría el comienzo del fin de tal régimen. Ese *principio* es el *honor*. Si al régimen monárquico «le falta un resorte tiene, en cambio, otro: el honor. Es decir, que el prejuicio de cada persona y de cada condición sustituye a la virtud política de la que he hablado y la sustituye en todo. El honor puede inspirar las más hermosas acciones y, junto con la fuerza de las leyes, puede conducir al fin del Gobierno como la misma virtud». Es un afán de distinguirse, de ser superior, de salir de su original condición. Lo que en una república sería peligroso —sobresalir por encima del resto, erigir el interés privado por encima del público— es la virtud en la sociedad moderna de Montesquieu.

> Puede decirse que ocurre aquí lo mismo que en el sistema del Universo, en el que una fuerza aleja de su centro a todos los cuerpos y otra, la de la gravedad, los atrae. El honor pone en movimiento todas las partes del cuerpo político, las une en virtud de su propia acción y así resulta que *cada uno se encamina al bien común cuando cree obrar por sus intereses particulares*. Verdad es que, filosóficamente hablando, el honor que dirige todas las partes del Estado es un honor falso, pero aun así es tan útil para la cosa pública como lo sería el verdadero para los particulares que lo tuvieran (*E.L.*, III, 7).

Y de forma similar anota en sus cuadernos:

> De la misma manera que el mundo físico no subsiste más que porque cada parte de la materia tiende a alejarse del centro, así el mundo político se sostiene por *ese deseo interior que cada uno tiene por salir del lugar donde ha sido colocado*. Es inútil que una moral austera quiera borrar los trazos que el más grande de los obreros ha impuesto en nuestras almas ... [mejor es] canalizar los sentimientos de los hombres y no destruirlos (*Pensées*, 69).

Utilitarismo y laicización de la moral son evidentes en estos análisis del presidente. El fin de los individuos y de las sociedades humanas, como se dijo, es su felicidad y a ello tienden naturalmente. El que esa tendencia se plasme en unos resultados positivos para todos no tiene ya que ver con las intenciones, sino con los actos; el

que el honor sea incluso «falso» no afecta a los resultados y a su utilidad. La bondad o maldad intrínseca que exista en las intenciones individuales afectará en todo caso a la propia interioridad subjetiva de cada individuo, pero *no a la objetividad de la relación social*, no a la objetividad de la ley, diríamos hoy. La política se establece sobre unos planos *técnicos y objetivados*, y no sobre un juicio de intenciones o sobre calificaciones morales de vicios y virtudes. Es un paso sustancial en la construcción de ese edificio complejo que va a ser en el futuro el Estado de Derecho.

Montesquieu es consciente del atrevimiento de su análisis y de la separación que realiza entre política y virtud, entre el espacio de lo público y el espacio de la realidad privada:

> No he dicho esto —escribe— para disminuir en nada la distancia infinita que hay entre los vicios y las virtudes, ¡no lo quiera Dios! Sólo he querido hacer comprender que no todos los vicios políticos son vicios morales y que no todos los vicios morales son vicios políticos, cosa que no deben ignorar los que hacen leyes opuestas al espíritu general (*E.L.*, XIX, 11).

No cae por ello, como se verá, en un relativismo amoral o en un pragmatismo político del «todo vale», pero Montesquieu se esfuerza por comprender y hacer comprender a los hombres que toda acción humana se desarrolla en unos marcos de libertad y, al tiempo, de condicionamientos que no pueden ser ignorados, bajo pena de unos efectos perversos más dañinos que lo que se pretendía evitar. «No sé —anota en sus cuadernos privados— que haya existido nunca un príncipe en el mundo que haya modificado su conducta por un tratado de moral» (*Pensées*, 817). Y la misma reflexión puede ser aplicada a los pueblos. Montesquieu es por ello muy prudente en cuanto al objetivo de reformar a los hombres por ningún *décisionnaire universel*, como irónicamente califica a aquellos que nunca dudan de nada y deciden de todo (*L.P.*, LXXII). Y si a los legisladores «les debería temblar la mano» cada vez que introducen una nueva ley o modifican alguna otra (*L.P.*, CXXIX), no es porque no haya que promover reformas, sino porque éstas se desenvuelven en un complejo entramado en el que las intenciones o las buenas palabras son arrastradas por la fuerza de las cosas.

El individuo no sólo se encuentra para Montesquieu sujeto sin

más a pulsiones contradictorias, como ser inteligente y sensible que es (*E.L.*, I, 1), sino que es protagonista de una red de condicionamientos sociales, colectivos, que no pueden ser reducidos a su vez a un mero determinismo. El hombre actúa con su libertad sobre ese complejo entramado, pero, precisamente para poder ejercer esa libertad, es necesario que no desconozca los condicionantes físicos, sociales, religiosos, mentales, que a su vez le rodean y sustentan. Condicionantes que no son los mismos en todas las sociedades ni a través de los tiempos. No existe una fórmula de validez universal ni para definir el buen gobierno ni tampoco la libertad.

> No hay una palabra que no haya recibido significaciones más diferentes —escribe Montesquieu— y que haya impresionado las mentes de formas tan distintas como la palabra libertad. Unos la han considerado como la facultad de deponer a quienes habían dado un poder tiránico; otros, como la facultad de elegir a quienes debían obedecer; éstos, como el derecho de ir armados y poder ejercer la violencia; aquellos otros, como el privilegio de no ser gobernado más que por un hombre de su nación o por sus propias leyes. Cierto pueblo consideró durante mucho tiempo que la libertad consistía en el uso de llevar una larga barba. No han faltado quienes, asociando este nombre a una forma de gobierno, excluyeron al resto. Los afectos al gobierno republicano la radicaron en dicho gobierno; los afectos al gobierno monárquico la situaron en la monarquía. En resumen, cada cual ha llamado libertad al gobierno que se ajustaba a sus costumbres o a sus inclinaciones (*E.L.*, XI, 2).

Ni siquiera este valor primordial que es para Montesquieu la libertad, definitoria del ser humano como tal, tiene un valor absoluto y uniforme para todos, capaz de aplicarse abstractamente y hacer sobre ella juicios definitivos. Sin embargo, es, con todas esas cautelas, la guía fundamental que Montesquieu aplica a su análisis de la sociedad europea, en la que ha predominado un «espíritu general» determinado por el ejercicio, la preservación y la ampliación de la libertad.

2.2.1. *La pasión del interés. Comercio, riquezas, propiedad y trabajo*

Pues el espíritu general de Europa, o al menos de sus sociedades más representativas para Montesquieu como son la francesa y la inglesa, está orientado hacia la defensa de la libertad de los individuos en unas sociedades dinámicas, movidas por el *interés* de los ciudadanos por adquirir riquezas, por comerciar, por elevarse en su condición social (*Pensées*, 69). Una pasión de enriquecerse, había ya señalado en *Lettres Persanes*, va unida en el mundo moderno al ardor por el trabajo:

> Este entusiasmo por el trabajo, esta pasión por enriquecerse, se traspasa de un orden a otro, desde los artesanos hasta los grandes señores. A nadie le gusta ser más pobre que el que tiene por inferior inmediato. Podéis ver en París a hombres que tendrían para vivir hasta el día del juicio final y que trabajan sin parar, corriendo el riesgo de acortar sus días para acumular, dicen, lo suficiente para vivir. El mismo espíritu acaba extendiéndose por toda la nación; no se ve más que trabajo e industria (*L.P.*, CVI).

El mundo moderno ha sustituido el antiguo ideal noble del guerrero —para quien la pasión de la fama por sus hazañas generosas estaba por encima de su propia vida material— por otro tipo de pasión: el interés personal, el deseo de riqueza. La mesura y el cálculo racional han reemplazado a las acciones heroicas. La estima y prestigio social se orientan a «cualidades reales» que son solamente dos: «las riquezas y el *mérito personal*» (*E.L.*, XIX, 27). La concepción que ya desde el Renacimiento consideraba al individuo por sus cualidades personales se afianza en la sociedad moderna: «Es una fortuna —escribe Montesquieu en sus cuadernos— haber tenido un gran nacimiento, pero no es una desventaja haberlo tenido mediano: el *mérito* consuela de todo» (*Pensées*, 1.016).

En la misma línea de Mandeville, pero con diferencias significativas, Montesquieu constata que el interés público no se logra con discursos y prédicas morales, sino con una política realista que conozca el arte de utilizar las pasiones individuales para fomentar el bienestar general. Y la pasión individual que demuestra una mayor fuerza como principio de organización del Estado y de las socieda-

des históricas, es decir, de las sociedades tal como son y no tal como deberían ser —o nos gustaría que fuesen— es indudablemente el *interés*. Ese interés, «el monarca más poderoso de la tierra» (*L.P.*, CVI), se desarrolla de forma natural a través del comercio. Frente a la idea de austeridad y frugalidad, que implica forzosamente aislamiento e inmovilismo, en la tradición del humanismo cívico, Montesquieu se inclina claramente por la modernidad. De la misma manera que el interés ha sustituido al deseo de gloria de las sociedades tradicionales (y ahora se comprende que el principio del *honor* de las monarquías está más penetrado del espíritu de *interés* que del deseo de fama heroica), creando unos nuevos lazos sociales entre los individuos, el comercio no sólo no genera corrupción y decadencia, sino que trae aparejadas ventajas sociales como la libertad y la tolerancia entre los individuos y los pueblos.

> El comercio —escribe— cura los prejuicios destructores. Es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles. No hay pues que extrañarse de que nuestras costumbres sean menos feroces que en otros tiempos (*E.L.*, XX, 1).

La importancia que da en *Esprit des Lois* al comercio en Inglaterra («Inglaterra supeditó siempre sus intereses políticos a los de su comercio. Es el pueblo que mejor ha sabido servirse a la vez de tres cosas importantes: la religión, el comercio y la libertad», *E.L.*, XX,7), el análisis que realiza en los libros XIX, XX y XXI sobre la historia general del comercio y su repercusión en los pueblos, así como el que hace en el libro XXII sobre las relaciones monetarias, inclina decididamente la obra de Montesquieu del lado de la tradición de la jurisprudencia o la *libertad bajo la ley*. El intercambio comercial, aunque tenga sus costos («en los países dominados por el espíritu de comercio se trafica con todas las acciones humanas y con todas las virtudes morales: las cosas más pequeñas, incluso las que pide la humanidad, se hacen o se dan por dinero», *E.L.*, XX, 1 y 2), ha favorecido siempre la seguridad de los individuos. Las riquezas van unidas a la libertad:

> ... esto es lo que ha dado carta de naturaleza a la esclavitud en los pueblos del sur: como pueden fácilmente prescindir de riquezas,

pueden prescindir igualmente de libertad. Pero los pueblos del norte necesitan la libertad, que les proporciona más medios de satisfacer todas las necesidades que la Naturaleza les impone (*E.L.*, XXI, 3).

Pero no sólo descubre Montesquieu en el análisis del comercio como factor económico fundamental sus efectos de potenciación de la libertad de los individuos, sino que relaciona directamente el avance del comercio y la *limitación del poder*. La libertad individual no se garantiza nunca en abstracto, para Montesquieu, sino sobre la base de un control del poder político que impida su abuso e intervención más allá del área delimitada por la ley. Y el comercio ha contribuido a crear tal mecanismo de control. Desde que los judíos inventaron la letra de cambio, «medio por el cual el comercio pudo eludir la violencia y mantenerse en todas partes, ya que el más rico negociante no tenía más que bienes invisibles que podían enviarse a cualquier parte sin dejar rastro en ningún sitio», se limitó en Europa la violencia y la arbitrariedad del poder político. Incluso los teólogos, prosigue el presidente, «se vieron obligados a moderar sus principios y el comercio, violentamente relacionado con la mala fe, entró, por así decir, en el seno de la probidad». Resumiendo, debemos a las especulaciones de los escolásticos todas las desgracias que acompañaron a la destrucción del comercio y a la avaricia de los príncipes *el establecimiento de algo que lo puso en cierto modo fuera del alcance de su poder* (*E.L.*, XXI, 20). De la misma forma que el príncipe o el magistrado «no pueden tasar el valor de las mercancías, como tampoco establecer por decreto que la relación de uno a diez sea igual que la de uno a veinte» (*E.L.*, XXII, 7), es decir, de la misma forma que no tiene poder sobre el mercado, se limita también el poder sobre los ciudadanos. Pues a partir de entonces fue preciso que los príncipes gobernasen con más prudencia de la que ellos mismos hubieran pensado, pues «las arbitrariedades del poder resultaron tan torpes» que la experiencia confirmó que «*sólo la excelencia del gobierno puede dar prosperidad*» (*E.L.*, XXI, 20).

Una nueva concepción de las riquezas, de la legitimidad de la propiedad y del trabajo va unida a esta estructuración social y esta revolución de los valores. Montesquieu realiza por primera vez un análisis político y no teológico de la desigualdad social, y sus conclusiones son claramente liberales y secularizadoras. Ni la desigualdad

social originada por la posesión de riquezas, ni el derecho de propiedad sobre ellas, tienen ninguna fundamentación trascendente.

> En el estado de naturaleza —escribe en *E.L.*, VIII, 3— los hombres son iguales, pero no podrían mantenerse como tales. La sociedad les hace perder esa igualdad y ya no volverán a ser iguales más que en virtud de las leyes.

La afirmación de la igualdad natural y de la posible igualdad jurídica va acompañada del reconocimiento de una desigualdad social que tiene para Montesquieu un carácter más bien azaroso y privado. Muy lejos, por tanto, de la sociedad estamental medieval que la atribuía a un designio providencial y con carácter hereditario, Montesquieu la analiza como resultado en buena medida del talento de cada uno dentro de unas condiciones dadas. Si bien, en su análisis de la monarquía francesa tradicional, estima que los Órdenes del Estado —nobleza, clero, Tercer Estado— deben ser estables, esta estabilidad no afecta totalmente a las condiciones individuales, donde deben primar el estímulo y la promoción económica y social. Por lo demás, esa desigualdad será un acicate continuo y se convertirá en garantía de libertad política; una sociedad de absoluta igualdad, si eso fuera posible, será una sociedad donde no exista la libertad política, sino la uniformidad («Réponse à Grosley sur *E.L.*, VI, 1 et XXIX, 18»).

Una relativa igualdad social sólo es posible, para Montesquieu, en sociedades no desarrolladas, en una igualdad en la pobreza y en la austeridad. En las sociedades modernas, con poblaciones y territorios más amplios, la búsqueda del interés personal contribuye al bienestar general, como se vio, y hace nacer nuevas fuentes de riqueza que aprovechan a todos, pero que pueden ahondar desigualdades.

Libertad y propiedad van unidas. «El espíritu de libertad inspira el espíritu de propiedad» (*Dossier E.L.*). Todo régimen moderado que garantice la libertad de los individuos debe asegurar su seguridad y «el disfrute de sus bienes». Pero Montesquieu deriva esta propiedad no de la naturaleza, como había hecho Locke, sino de las leyes civiles.

> Del mismo modo que los hombres han renunciado a su independencia natural para vivir bajo leyes políticas, han renunciado también a la comunidad natural de los bienes para vivir sujetos a leyes civiles. Las primeras les aseguran la libertad, las segundas la propiedad (*E.L.*, XXVI, 15).

En cualquier caso, Montesquieu se suma a la crítica descalificadora de la propiedad de «manos muertas», que no contribuye al circuito de producción de riqueza, así como a la consideración económica del trabajo. «Un hombre no es pobre porque no tenga nada —afirma—, sino porque no trabaja» (*E.L.*, XXIII, 29 y 14, y XV, 8). El trabajo no es ni una expiación, como en la mentalidad tradicional medieval, ni tan siquiera una distracción en el sentido pascaliano-religioso, sino una finalidad en la que el hombre se hace dueño en parte de su destino. Es su propia previsión, y no el arcano providencial, lo que guía su vida. Uniendo el valor económico con el valor moral del trabajo, mantiene que no hay felicidad para el alma individual si no está ocupada en algo (*Pensées*, 551), y esa utilidad individual es también utilidad social; la naturaleza puede ser vencida siempre por el trabajo y la acción del hombre (*E.L.*, XIV, 7). Por otro lado, Montesquieu insiste en el deber del Estado de proporcionar trabajo y asistencia a sus ciudadanos, aunando también ciertas prácticas paternalistas y proteccionistas de las monarquías del Antiguo Régimen con la interpretación moderna de un Estado equilibrador de intereses (*E.L.*, XXIII, 29).

Esta fundamentación moderna de la propiedad y del trabajo, teorizada magistralmente por Locke y adoptada por el pensamiento ilustrado y en sus líneas más significativas por Montesquieu, suponía también una nueva valoración de las formas de riqueza. Aunque la propiedad territorial sigue manteniendo su inmenso prestigio, la riqueza mobiliaria, el dinero y su circulación económica se convierten en el núcleo dinamizador de la riqueza de las naciones. Así se comprende la defensa del lujo en una sociedad moderna, como impulsor del comercio y, por tanto, creador de riqueza.

Sin embargo, hay siempre una reserva en Montesquieu que sitúa en otro plano del puramente político y económico el afán de acumular riquezas y ganar dinero. Si la sociedad moderna debe ser entendida en sus mecanismos y si hay que conocer técnicamente sus resortes para que dé de sí lo mejor que pueda producir (teniendo

siempre en cuenta los propios límites de la condición humana), al tiempo que se controla al poder político, y con todo ello se favorece la libertad de los individuos, no hay que engañarse tampoco respecto a los costos. Nunca hay ganancias absolutas en la historia para Montesquieu. Ya hemos visto que, en su elogio del comercio, señalaba al tiempo la deshumanización cuantificadora de un espíritu de comercio radical (se trafica con todo, incluso las cosas más pequeñas se hacen o se dan por dinero, *E.L.*, XX, 1 y 2), y que, aunque el comercio suaviza las costumbres e incluso introduce un cierto sentido de «justicia estricta» y lleva consigo la paz entre las naciones —al hacerlas «recíprocamente dependientes»—, también hace perder el sentido de hospitalidad, de manera que lo que une a las naciones no une en la misma medida a los particulares (*E.L.*, XX y XXI). En sus referencias al dinero, se rastrea la misma reserva: éste puede multiplicar los deseos hasta el infinito (*E.L.*, IV, 6 y 7; *Pensées*, 1.012), y quizá por ello, en el plano individual y privado, para ser feliz, como aconseja a su nieto, hay que saber poseer un control de los deseos que suele ir vinculado a la ausencia de ambición monetaria (*Pensées*, 72). Pero nótese que este consejo moral se circunscribe al ámbito de lo privado; ni como fórmula de felicidad, ni como norma de moralidad se le ocurre a Montesquieu elevarlo a norma social o soñar con imponerlo a todos. Lejos todavía del utilitarismo y psicologismo de ciertas corrientes del pensamiento liberal del siglo XIX, este primer liberalismo del XVIII que encarna Montesquieu no tiene fórmulas generales de felicidad para todos y se limita a exponer las ventajas de la *moderación* en la política —para lo cual, no se olvide, se apoya en instituciones reales y no en consejos morales— y, en el plano privado, en las ventajas de un *ideal de justo medio*, de honda raíz clásica, que, en el caso del presidente, no es una vulgar mediocridad sino la búsqueda constante de un equilibrio por definición inestable e incierto.

2.2.2. *La libertad bajo la ley*

De muchas maneras, como se ha visto, puede entenderse la libertad. Montesquieu trata muy especialmente este tema central en el famoso libro XI de *Esprit des Lois*, en cuyo capítulo 6 trata expresamente de la separación de poderes en Inglaterra, y continúa su análisis en el siguiente. Ello le sirve para partir de la distinción bá-

sica entre «las leyes que dan origen a la libertad política con relación a la constitución, de aquellas que lo hacen con relación al ciudadano» (*E.L.*, XI, 1).

Esta distinción es crucial, pues ambos tipos de leyes son complementarias y solidarias para preservar la libertad de los individuos. En efecto, para que ésta se realice *hace falta no sólo que el ciudadano sea libre, sino que viva en una comunidad libre*. En la Constitución de esa comunidad libre la libertad política sólo está garantizada por la existencia de unos mecanismos institucionales mediante los cuales —según fórmula afortunada— «el poder pare al poder»; las leyes en relación con los ciudadanos, esto es, las leyes civiles, sólo garantizan a su vez la libertad de éstos cuando garantizan su seguridad. Pues «un hombre es libre en la medida que puede creer con justeza que el furor de uno solo o de muchos no le arrebatarán ni la vida ni la propiedad de sus bienes» (*Pensées*, 631), en la medida en que la presunción de su inocencia no es violentada por leyes o decisiones arbitrarias de nadie (*E.L.*, XII, 2).

Así pues, a partir del imperativo de que sólo es posible en un orden social garantizar la libertad natural de los individuos a través de la eliminación de la arbitrariedad, son necesarias tanto la *libertad civil*, que proporciona tal seguridad bajo criterios objetivos de previsibilidad, como la *libertad política* que protege al individuo de la posibilidad legal del abuso del poder. Pero las leyes sabemos que no son sino «las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas», de manera que su funcionamiento no depende simplemente de un acto de implantación voluntaria, sino del acomodo y consentimiento de todos aquellos que las viven. Dicho de otro modo, la libertad política y la libertad civil, la libertad de la colectividad y la libertad de cada ciudadano no pueden disociarse nunca. Puede haber si se disocian, señala Montesquieu, constituciones libres que no se correspondan con ciudadanos libres (*E.L.*, XI, 18). Y viceversa, puede ocurrir «que el ciudadano sea libre y la constitución no» (*E.L.*, XII, 1). Incluso «se puede aniquilar por las leyes como se extermina por la espada» (*Dossier E.L.*, 259) o puede llegar a existir hasta tiranía y no la hay «más atroz —señala— que la que se ejerce a la sombra de las leyes y bajo los colores de la justicia» (*Considérations*, XIV). En definitiva, que para garantizar la libertad de los ciudadanos no basta una buena constitución, sino que deben combinarse unas determinadas leyes civiles con «costumbres,

hábitos y ejemplos recibidos» (*E.L.*, XII, 1). Lo que hoy llamaríamos en fórmula muy simplificada «Estado y sociedad civil» como dos esferas a la vez interdependientes y diferenciadas, están implícitamente consideradas por Montesquieu en sus reflexiones y análisis sobre la libertad.

La libertad política en relación con la constitución. ¿Qué es lo que implica, en primer lugar, la *libertad política,* la libertad con relación a la constitución? Montesquieu señala que en esa atribución polivalente de significaciones que se ha dado a la palabra «libertad» se tiende a creer que en las repúblicas existía más libertad que en las monarquías, porque se confunde «el poder del pueblo con su libertad» (*E.L.*, XI, 2). O, expresado de otra forma, se confunde la participación política de las repúblicas antiguas con la libertad de los individuos para vivir sin obstáculos, es decir, para vivir una *libertad bajo la ley.*

> Es cierto —escribe— que en las democracias parece que el pueblo hace lo que quiere; *pero la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera.* En un Estado, es decir, *en una sociedad en la que hay leyes,* la libertad sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer. —Y termina:— Hay que tomar consciencia de lo que es la *independencia* y de lo que es la *libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten,* de modo que *si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad,* pues los demás tendrían igualmente esta facultad (*E.L.*, XI, 3).

Definición canónica de lo que vendrá a ser con el tiempo un Estado de Derecho. La independencia o libertad filosófica —el ejercer cada uno la propia voluntad— es diferente de la libertad política, que «consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad» (*E.L.*, XII, 2); es decir, en la seguridad de que el ejercicio de la voluntad de los otros no invadirá o anulará mis propios derechos y que el espacio de convivencia trazado por las leyes no será violado por unos en detrimento de otros.

Sólo esta libertad —llamada con posterioridad y un tanto equívocamente «libertad negativa»— garantiza al *individuo* un espacio propio, rodeado y protegido por las leyes, con una capacidad de re-

sistencia y reglas de juego en donde nadie puede ser obligado a hacer una cosa que la ley no ordena.

> La democracia y la aristocracia —prosigue Montesquieu refiriéndose a las repúblicas antiguas de participación ciudadana— no son estados libres por su naturaleza. *La libertad política no se encuentra más que en los estados moderados*; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino *sólo cuando no se abusa del poder*. Pero es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites. ¡Quién lo diría! *La misma virtud necesita límites* (*E.L.*, XI, 4).

Tal como se ha señalado anteriormente, no hay aquí ninguna nostalgia de la república agraria o de la tradición del «humanismo cívico»; en cuanto a sociedad para vivir como individuo y como ciudadano, Montesquieu muestra claramente su preferencia por un régimen de libertad bajo la ley frente a otros posibles en donde el control del poder —y tanto da que sea un hombre o la asamblea de todos, también ésta con facilidad puede caer en la tiranía a través de la demagogia— no esté asegurado. Pues, como señala un tanto irónicamente a propósito de la virtud, todo poder —es decir, todo hombre con poder, sea o no virtuoso, y provenga su legitimidad de su decisión soberana o de decisiones mayoritarias— tiende al abuso por su propia naturaleza y necesita *límites*.

Estos vienen dados por mecanismos institucionales que representan un «esfuerzo de imaginación y arte» en los regímenes moderados. «Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, *por la disposición de las cosas, el poder frene al poder*. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, y a no hacer las permitidas» (*E.L.*, XI, 4).

Aquí es donde Montesquieu introduce el modelo de la constitución inglesa con la separación de sus tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), sobre el que luego volveremos. Baste ahora retener que la garantía para la existencia de la libertad política es, en cualquier caso, una *pluralidad de poderes* y que, en este sentido, la libertad política atañe a todo tipo de régimen, sea el inglés de la separación de poderes o el de la monarquía francesa de los poderes intermedios, y «no está más alejada del trono que de un senado» (*Pensées*, 631).

La libertad política en relación con el ciudadano. No puede existir libertad política, como se ha visto, sin que, además de esas leyes fundamentales que organizan una «cierta distribución de los tres poderes», existan también unas leyes civiles que garantizan la seguridad (o la opinión que cada uno tiene de su seguridad) del ciudadano, de forma que éste sea realmente libre de hecho y de derecho. Y no solamente determinadas leyes civiles favorecen la libertad, sino, en función del carácter interdependiente de toda sociedad humana, «las costumbres, los hábitos y ejemplos recibidos», las leyes penales, deben converger en la misma dirección (*E.L.*, XII, 1-10). La protección de la intimidad de los ciudadanos es primordial y Montesquieu se esfuerza en demostrar la inutilidad del espionaje en un régimen jurídico asegurado:

> Cuando un hombre es fiel a las leyes, satisface sus deberes para con el príncipe. Es preciso *que tenga al menos su casa por asilo* y el resto de su conducta asegurado. El espionaje sería quizá tolerable si lo pudieran ejercer hombres honrados, pero la infamia necesaria de la persona puede dar una idea de la infamia de la cosa (*E.L.*, XII, 23).

No hay que olvidar la tendencia natural humana al abuso y, por tanto, nadie es, por así decir, suficientemente honrado para inmiscuirse en la vida privada de los ciudadanos, más allá del círculo de las leyes. A Montesquieu le importa recalcar esta separación de ámbitos; refiriéndose a los presuntos delitos de pensamiento, el presidente rechaza tal calificación como verdaderos actos tiránicos: «Las leyes sólo se encargan de castigar las *acciones exteriores*». Y, utilizando un mito alegórico —el de Dionisio asesinando a Marsias por haber soñado éste que degollaba al dios—, recalca el carácter de tal acto tiránico y expresa significativamente: «Es preciso que el pensamiento vaya unido a algún género de acción» (*E.L.*, XII, 11).

No sólo el pensamiento no delinque, sino tampoco las palabras hasta que no se materialicen en actos. Contra el delito de lesa majestad por palabras indiscretas, muchas veces transmitidas por otros y por tanto con posibilidad de malinterpretaciones, señala que

> las palabras no forman cuerpo de delito, no van más allá de la idea. La mayoría de las veces no tienen significación por sí mismas, sino

> por el tono en que se dicen. Suele suceder que al decir las mismas palabras no se las dé el mismo sentido ... A veces el silencio es más expresivo que todos los discursos (*E.L.*, XII, 12).

Y algo similar ocurre incluso con los escritos, especialmente los satíricos: si el miedo y la ignorancia los hace inexistentes en un Estado despótico, en las democracias y en las monarquías proliferan, pero en éstas son —o deben ser— «materia de policía, pero no de delito», y en ambos sistemas «pueden divertir a la malicia general, consolar a los descontentos, disminuir la envidia de los altos puestos, dar al pueblo paciencia para sufrir y hacerle reír de sus sufrimientos». En cualquier caso, más se persiguen estos escritos si el gobierno está dirigido por una aristocracia, «pues los magistrados son pequeños soberanos, no lo bastante grandes como para despreciar las injurias; si en la monarquía algún dardo va dirigido contra el monarca, éste está tan alto que no llega hasta él, pero atraviesa de parte a parte a un señor aristocrático» (*E.L.*, XII, 13).

Y siempre puede medirse el grado de libertad de un régimen por el grado de la libertad de expresión de los particulares:

> *Para gozar de libertad es preciso que todos puedan manifestar su pensamiento*; lo mismo se necesita para conservarla: un ciudadano en este Estado diría y escribiría todo cuanto las leyes no le hayan prohibido expresamente decir o escribir (*E.L.*, XIX, 27).

Y ya sabemos que estas leyes, en un régimen de libertad, no pueden ser producto arbitrario del poder, sino que están incardinadas en la «naturaleza de las cosas», en el propio «espíritu general» de una nación. Muy significativamente, Montesquieu señala que otra medida de libertad es sin duda la de las mujeres: en un régimen despótico, las mujeres viven en servidumbre; en un régimen moderado, como la monarquía, impera «la libertad de las mujeres» (*E.L.*, XIX, 15).

Por descontado, ni la delación calumniosa, ni la acusación a través de cartas anónimas u otro procedimiento similar, ni cualquiera de este tipo de prácticas contra los particulares, pueden ser efectivas en un régimen moderado, en un sistema de libertad. Más bien, esos usos tienen que volverse por ley contra quien los utiliza (y recuerda la marca que se hacía a los acusadores falsos y calumniosos en la

Roma republicana) o, al menos, infligirles la pena de no creerlos en absoluto (*E.L.*, XII, 16, 20 y 24).

No obstante, puede haber ocasiones en donde la libertad individual entra en colisión con la libertad de todos y, aun cuando «la fuerza de la ley» radica en «estatuir para todos», Montesquieu observa sin embargo que «en los estados donde se da más importancia a la libertad, hay leyes que la quebrantan, cuando se trata de la libertad individual, para conservar la de todos». Y cita los casos de los *bills* ingleses, de la *atimía* ateniense, o los «privilegios» en la Roma republicana; en todos estos casos a veces hay leyes que atentan contra ciudadanos particulares. «Confieso —finaliza— que el uso de los pueblos más libres de la tierra me inclina a creer que hay casos en los que, por un momento, se debe poner un velo a la libertad, del mismo modo que se ocultan las estatuas de los dioses» (*E.L.*, XII, 19).

«Que nos dejen ser como somos» (*E.L.*, XIX, 6). En su reflexión sobre ese posible «velo a la libertad», y en general en todo su análisis y comparaciones entre los regímenes republicano y monárquico, Montesquieu deja traslucir el antagonismo entre dos tipos de libertades: por un lado, la libertad del mundo antiguo, correspondiente a sociedades de tipo holístico, en donde el grupo prevalece sobre el individuo, es decir, la libertad de participación (o *libertad positiva*) ideal también del humanismo cívico, y, por otro lado, la libertad del mundo moderno o *libertad bajo la ley* (*libertad negativa*), que da preeminencia a los individuos sobre el conjunto. Mientras que la primera lleva consigo la idea del deber y del servicio o participación en lo público, la segunda parece «liberar» a los individuos de toda obligación político-social que no sea satisfacer su propio interés.

Montesquieu percibió esta dicotomía y, aunque su apuesta por un sistema de libertad le inclina con claridad a la defensa de los individuos frente a las intromisiones del poder («nada hacemos mejor —escribe— que aquello que hacemos libremente y dejándonos llevar por nuestro carácter natural» (*E.L.*, XIX, 5), también le preocupa el alejamiento de los individuos de los asuntos públicos. Si, como se ha visto, nada le causa más pavor que los «decisionarios universales» y de forma expresa encabeza uno de los capítulos de su famoso libro XIX de *Esprit des Lois* con el lema «No hay que corregir

todo» (*E.L.*, XIX, 6), y sí, también como se ha expuesto, la libertad no puede ser —ni siquiera ella— objeto de coacción (nada más lejos de su talante y pensamiento que el perentorio «obligar a ser libres» de Rousseau y del voluntarismo revolucionario), al tiempo vislumbra los peligros de una posible sociedad atomizada:

> Los ciudadanos —anota en sus cuadernos, refiriéndose al mundo antiguo— estaban unidos a los ciudadanos por todo tipo de vínculos: estaban atados unos a otros por sus amigos, por sus libertos, sus esclavos, sus hijos. Hoy todo esto ha desaparecido, incluso el poder paterno: *cada hombre está aislado*.

Un aislamiento que puede ser utilizado por un poder arbitrario: «Parece que el efecto natural de todo poder arbitrario fuera el de *particularizar todos los intereses*» (*Pensées*, 604).

Participación y solidaridad iban unidos en un sistema basado en la virtud cívica, en la subordinación del interés particular al interés general. A cambio, la libertad del individuo quedaba apenas sin espacio donde expandirse; la austeridad, la frugalidad, la vigilancia de los magistrados y de los demás ciudadanos para mantener una república virtuosa, «obligaban» al ciudadano a esa libertad de participación. En el mundo moderno, y sin nostalgia de ficticios paraísos perdidos, Montesquieu concibe al hombre como individualidad libre («somos libres e inciertos», *Pensées*, 2.080) y con la única finalidad de ser feliz, pero aflora su preocupación por un individuo aislado, insolidario y despreocupado de los asuntos públicos, frente al cual un poder arbitrario (y todo poder tiende al abuso, según ha insistido) tenderá siempre a «particularizar los intereses», a dividir y «uniformizar» la sociedad en beneficio propio (*E.L.*, XXIX, 18).

Frente a este peligro, la insistencia de Montesquieu en los mecanismos de un régimen moderado —ya sean poderes intermedios como en la monarquía francesa, o separación de poderes como en la inglesa— posibilita la interrelación, en su defensa del individuo, entre la libertad negativa moderna y la necesidad de participación *pública* (lo público no se confunde en la obra del presidente con lo estatal) para asegurar esa libertad.

La intervención activa de los ciudadanos, o al menos de una parte significativa de los mismos, en el control, vigilancia y funcionamiento de esos mecanismos parece para Montesquieu evidente.

O, dicho de otro modo, la preservación de la libertad personal exige un tipo de regímenes en los que la idea de *servicio* o *participación pública* no esté excluida. Sólo somos libres si estamos seguros, pero sólo podemos tener un grado suficiente de libertad y de seguridad si participamos, por un lado, en el control activo de los mecanismos del poder y, por otro, si de alguna manera se posee interiorizada —por educación, costumbres, hábitos— una vivencia de libertad.

Sólo de esta manera el ciudadano será libre: *como individuo libre en una comunidad libre.* La libertad bajo la ley es al tiempo fin y medio para el individuo, pues el barón de La Brède se niega, en la misma línea que los ilustrados de su época, a someterse a un derecho que tenga su origen en una subjetividad, ni siquiera sea esta una subjetividad colectiva (como Starobinski ha señalado a propósito de la «voluntad general» o el «yo común» rousseauniano). Sólo esta libertad negativa protege y garantiza al tiempo la singularidad y la pluralidad de los individuos. Pero es una singularidad que, para ser preservada, no se desentiende de lo colectivo. Si la democracia directa es ya impensable —por el propio desarrollo demográfico, económico y social, como constata Montesquieu, pero también porque el desarrollo de la aspiración individual de libertad hace incompatible la virtud cívica del desprendimiento y la austeridad con el interés privado y la movilidad social—, sí es posible una participación *mediata* de los individuos a través de los «representantes» de los poderes intermedios y de los controles sobre la separación de poderes (incluso el presidente insistirá en un mandato representativo, que permite tomar decisiones con agilidad, frente a un mandato imperativo, propio de las democracias antiguas y de la época medieval, *E.L.*, XI, 6).

Así, su «que nos dejen ser como somos» no significa en este contexto ningún tipo de inmovilismo, ni tampoco de exclamación libertaria insolidaria, sino de defensa de la naturaleza humana, en la confianza —no reñida con su sano escepticismo— de que el buen sentido de unos determinados ciudadanos socializados, por así decir, en un determinado «espíritu general», pueden y deben ejercer su libertad sin desconocer la fuerza de la «naturaleza de las cosas». Se actúa así moral y políticamente en planos distintos, pero que convergen en la libertad del individuo.

2.2.3. *El despotismo*

El tercer tipo de régimen político es en realidad, para Montesquieu, el antimodelo de gobierno. La naturaleza del poder despótico consiste en el ejercicio de ese poder por un hombre solo, no sometido a leyes, por lo que gobierna con arbitrariedad o «abandona» el poder en manos de favoritos o ministros. El principio de este régimen es el *temor*, ayudado por la corrupción más espantosa, pues permanece siempre oculta (*E.L.*, II, 5; III, 8-10).

En un sistema despótico rige la igualdad más absoluta, pero es una igualdad que despoja a los hombres de su humanidad, contraria precisamente a la igualdad bajo la ley: «Todos los hombres son iguales en el gobierno republicano, así como en el despótico: en el primero porque lo son todo, en el segundo porque no son nada» (*E.L.*, VI, 2). En éste se priva a los hombres de toda libertad política para convertirlos en objeto de arbitrariedad de una voluntad que no responde a ninguna norma, ni jurídica, ni natural: ni tan siquiera es prolongación de un poder paternal, que si bien no legitima nunca el poder político (Montesquieu ha separado siempre y de forma nítida el poder paterno y familiar del espacio privado respecto al poder político en el espacio público) es al menos natural. Simplemente, el poder despótico es un atentado contra la naturaleza humana y causa al hombre «males espantosos» (*E.L.*, II, 4).

Si el rechazo al despotismo desde una perspectiva normativa es tajante, también lo es en Montesquieu el rechazo desde una línea pragmática o estrictamente política. No solamente causa males con frecuencia irreversibles (un pueblo acostumbrado al sometimiento despótico difícilmente aprenderá el ejercicio de la libertad. *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, *Dossier E.L.*, 404), sino que ni siquiera reúne las mínimas garantías de eficacia política. Es un gobierno inestable, inseguro, siempre sujeto a revueltas y conspiraciones (*L.P.*, LXXX). Un gobierno que elige la simplicidad bárbara y la uniformidad frente a la complejidad de lo real: «Cuando los salvajes de la Luisiana quieren coger un fruto, arrancan el árbol de raíz y así lo cogen. He aquí el gobierno despótico» (*E.L.*, V, 13). Tal gobierno «salta a los ojos» y «como para establecerlo, sólo hacen falta pasiones, cualquiera vale para hacerlo». No conoce la paz, sino el «silencio de las ciudades» dominadas por el temor (*E.L.*, V, 14; *Pensées*, 1.822). Un temor que no conoce límites: el dolor siempre los tiene,

pero el temor, que no es ya físico, sino psicológico, puede ser infinito (*Spicilège*, 298-299). La ciega obediencia de los súbditos en los regímenes despóticos provoca incluso su propia destrucción: si Atahualpa, Manco Inca, Moctezuma, Guatimozin, no hubiesen sido obedecidos por sus súbditos «como por un rebaño de bestias», capaces de parar la lucha a una sola palabra de su caudillo, «ciento sesenta españoles no hubiesen podido conquistarles» (*Pensées*, 648).

Frente al despotismo, un gobierno moderado supone un esfuerzo de imaginación y de técnica (*E.L.*, V, 14). Y aquí radica la principal finalidad de Montesquieu en la exposición del régimen despótico: si el gobierno republicano era cosa del pasado, lo que le preocupa del mundo moderno es la posibilidad de que las monarquías se deslizen al despotismo o, dicho de otro modo, que no haya gobiernos moderados que aseguren la libertad política. Si bien «orientaliza» el despotismo, e insiste en que su naturaleza sólo puede desarrollarse en territorios y climas más bien extremos —en un «espíritu general» que resulta de nuevo de un complejo entramado de causas físicas, sociales e históricas—, su análisis y reflexión política está continuamente apuntando al peligro de pérdida o disminución de libertad en los regímenes europeos contemporáneos. La advertencia de Montesquieu no se refiere solamente a un despotismo declarado, sino que, como se ha visto, avisa contra las dictaduras encubiertas que pueden existir a través de leyes con apariencia de justicia (*Dossier E.L.*, 259). O se puede ejercer una tiranía atroz bajo apariencia de justicia (*Considérations sur ... Romains*, XIV y *Dossier E.L.*, 228). Su rechazo a los grandes hombres, a los grandes salvadores de la patria, a los conquistadores (*Dossier considérations sur ... Romains*, 137; *E.L.*, X, 3 y ss. y *Dossier E.L.*, 278-279), tiene que ver con su desconfianza hacia los caudillos que, sin límites a su poder, llevan a sus pueblos a la ruina. Ruina física, moral y material, pues la prosperidad huye de los estados despóticos por la propia inseguridad e imprevisibilidad de las decisiones arbitrarias del poder (*E.L.*, XIII, 6). Régimen que se corrompe sin cesar «porque ya lleva la corrupción en su naturaleza» y que se mantiene tan sólo cuando «las circunstancias del clima, de la religión, de la situación o del genio del pueblo, le obligan a seguir un orden determinado y a sufrir alguna regla», pero manteniendo siempre su ferocidad (*E.L.*, VIII, 10), y sólo a veces frenado por la religión (*E.L.*, XII, 29).

Pero esa misma tiranía, esa imposición de una voluntad caprichosa que no conoce leyes ni respeta costumbres, ese abuso de poder, no sólo puede radicar en un hombre, sino también en un conjunto o en una mayoría. Montesquieu ha analizado algunas de las causas de la corrupción de las democracias antiguas; en el sistema democrático, toda ley es voluntad del pueblo, *pero no toda voluntad del pueblo es ley*; en el momento en que se confunden estos términos la democracia cae en la demagogia y en la corrupción:

> no sólo cuando pierde el espíritu de la igualdad, sino también cuando se adquiere un espíritu de igualdad extremada, y cuando *cada uno quiere ser igual a aquellos a quienes escogió para gobernar*. A partir de ese momento, el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confía a otros, querrá hacer todo por sí mismo, deliberar como si fuera el senado, ejecutar en lugar de los magistrados y despojar de sus funciones a todos los jueces (*E.L.*, VIII, 2).

Es decir, acumular todos los poderes, signo máximo de la tiranía; uno de los mayores abusos de las repúblicas antiguas era precisamente el llegar a ser «juez y acusador» al tiempo (*E.L.*, XI, 6).

No solamente, por tanto, se imponen los regímenes despóticos con una manipulación de los ciudadanos por el poder a través del miedo y de la corrupción, sino que también se imponen por la propia ambivalencia de la naturaleza humana: a pesar del amor de los hombres por la libertad, existe en estos un oscuro deseo de reposo y sometimiento y lo peor precisamente del despotismo es que, al fomentar esos deseos, destruye hasta las posibilidades futuras de libertad (*Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, *Dossier E.L.*). Montesquieu advierte el círculo destructivo que se crea entre dominador y dominado, la dialéctica amo-esclavo y el peligro de una interiorización autoritaria en los hombres. De ahí la importancia de la educación de los ciudadanos: mientras que «en las monarquías la educación tiende sólo a elevar el ánimo, en los estados despóticos sólo procura abatirlo»; una educación servil interesa incluso al que manda, pues «nadie es tirano si no es al mismo tiempo esclavo» (*E.L.*, IV, 3) y, en definitiva, «todo oprimido puede convertirse en opresor» (*ibid.*, XXV, 9). El ejemplo de Calígula al suceder a Tiberio es significativo:

> De él decían —escribe en las *Considérations sur … Romains*, XV— que jamás había habido mejor esclavo ni peor amo. Estas dos cosas están bastante unidas; porque la misma disposición del espíritu que hace humillarse ante el poder ilimitado del que manda, impulsa, cuando se alcanza ese poder, a abusar de él.

Por ello, «no se trata de destruir al que domina, sino a la dominación» (*E.L.*, XII, 18). Si en Roma perduró, después de Sila, la dictadura fue porque los golpes se daban contra los tiranos, no contra la tiranía (*Pensées*, 1.544). No hay que exigir de los hombres una moralidad basada en buenas intenciones; hay que fundamentar unos mecanismos, como se ha visto, que limiten esa tendencia al abuso en la naturaleza humana y que hagan «que el poder pare al poder», al tiempo que leyes civiles y costumbres contribuyen al fortalecimiento interior de la libertad en los ciudadanos. Sólo un gobierno y una sociedad «moderados» son capaces de luchar eficazmente contra la tendencia al reposo, a la simplificación y al abuso que representa el despotismo.

3. Régimen moderado y pluralidad social. Los poderes intermediarios y la teoría de la separación de poderes

En el análisis de los tipos de gobierno, la conclusión del presidente es clara: sólo es posible la libertad política de los ciudadanos en un régimen moderado, es decir, en un régimen en el que, con frase justamente célebre, «el poder frene al poder» (*E.L.*, XI, 4). Un régimen temperado, equilibrado institucionalmente por grupos sociales, por grupos de intereses, por frenos y contrapesos, intencionalmente construidos. Montesquieu no se limita aquí a la idea clásica del «justo medio», sino que defiende algo más complicado: el mantenimiento de una tensión de imperativos opuestos, la asunción de la diversidad y de los conflictos que se originan en la pluralidad (*Considérations sur … Romains*, VIII y IX).

Todo régimen que preserva esa pluralidad de intereses y de poderes entra en la categoría de «moderado»; aquel que no la respeta cae en el despotismo. La cuestión no es ya por tanto, como en la teoría clásica política, quién debe gobernar o cuál es la mejor forma

de gobierno, sino que ha habido un desplazamiento desde la idea de unidad a la de pluralidad y del criterio moral al criterio técnico de la *moderación*. Por éste podemos calibrar el grado de libertad de un pueblo en general y de sus ciudadanos en particular. Y dado que tal libertad puede ser violentada tanto por regímenes democráticos, como por regímenes aristocráticos o monárquicos —aparte, claro está, de los que la violentan por naturaleza como son los despóticos—, se desprende para Montesquieu que puede quizás existir un buen gobierno —si está basado en esa moderación y ese control de los límites—, pero nunca puede existir *el mejor*, o uno de fórmula universal y aplicable sin error a cualquier tiempo y lugar.

Se trata, por tanto, de articular unas instituciones en las que el equilibrio y la tensión política estén sostenidos por los intereses de los ciudadanos y por los distintos grupos sociales. Se trata, en definitiva, de tener siempre en cuenta la «naturaleza de las cosas», el «espíritu general» de una nación y, sobre esas premisas realistas, mantener la estructuración de una pluralidad social capaz de tolerar las divergencias, al tiempo que el poder político se ejerce como un poder de concurrencia con otros poderes —a los cuales no anula, aunque tenga sobre ellos el derecho a exigir de los ciudadanos una obediencia preferente.

No basta, por tanto, para que existan un gobierno y una sociedad que garanticen la libertad, que ésta figure en las leyes, sino que tienen que existir los conductos reales de esas leyes, o bien a través de los cuerpos políticos intermediarios, o bien a través de la división de poderes, de manera que ambos sistemas expresen una realidad social subyacente de carácter plural.

En el Antiguo Régimen y en la primera mitad del siglo XVIII en que vive Montesquieu, esos cuerpos intermediarios no podían ser otros que la nobleza, el clero y los parlamentos. Y Montesquieu los examina como poderes «subordinados y dependientes», con determinadas funciones sociales y políticas en un régimen monárquico, en el cual se gobierna por medio de leyes fundamentales:

> Estas leyes fundamentales suponen necesariamente ciertos *canales intermedios* por donde fluye el poder, pues si en el Estado no hubiera más que la voluntad momentánea y caprichosa de uno solo, nada podría tener fijeza y, por consiguiente, no habría ninguna ley fundamental (*E.L.*, II, 4).

Esos tres poderes intermedios, que no hay que confundir con los tres Órdenes de los Estados Generales del Antiguo Régimen, evitan la acumulación de poder en un único órgano del Estado, especialmente evitan que la función legislativa y la judicial se unan al ejecutivo. Es lo que le diferencia de los estados despóticos; mientras que en éstos «el príncipe puede administrar justicia por sí mismo», no ocurre así en el gobierno moderado, pues entonces la constitución quedaría destruida (*E.L.*, VI, 5).

> Para formar un gobierno moderado —insiste el presidente— hay que combinar los poderes, regularlos, atemperarlos, ponerlos en acción; poner lastre, por así decir, a uno para que pueda resistir al otro; es una obra maestra de legislación (*E.L.*, V, 14).

Montesquieu descubre en la constitución inglesa otra forma de gobierno moderado. La práctica y la teoría inglesas han conseguido con cierto esfuerzo ese difícil equilibrio entre libertad y orden a través tanto de la separación de los tres poderes —legislativo, ejecutivo y judicial—, como gracias a una serie de leyes que garantizan la libertad individual del ciudadano (*habeas corpus*, libertad de expresión y de opinión, leyes penales proporcionadas a los delitos y conocimiento público de ellas, etc.). Aunque Montesquieu expresó sus reservas respecto a un régimen que estimaba tendía en exceso a la integración, en perjuicio de la diversidad, la elaboración de su modelo ha sido quizá la formulación técnica de mayor influencia en el mundo occidental para la preservación de la libertad política a través de la división de poderes. La no acumulación de los tres poderes en un solo órgano depende, en el modelo inglés, no sólo de unas garantías jurídicas, sino de forma señalada de la existencia de unas fuerzas sociales que mantienen la tensión de frenos y contrapesos de unos poderes con otros.

Me he ocupado en otro lugar del funcionamiento detallado de estos tres poderes y de la distinción e interrelación fundamental, señalada por Bernard Manin, entre funciones y órganos en los mismos.[11] Ahora importa retener, en definitiva, que, por distintos caminos, un régimen político como el inglés basado en una separación de poderes y una monarquía constitucional, temperada por los poderes intermedios, como la que Montesquieu desea para Francia (siempre late en el fondo de la obra del presidente el temor a la vuelta de un

absolutismo como el que ejerció Luis XIV), tienen una misma base plural y una misma finalidad: salvaguardar la libertad política de los ciudadanos.

III. LOS PRINCIPIOS DE UN RÉGIMEN DE LIBERTAD. CONCLUSIONES

El examen de los hechos humanos *tal como son*, y no como deberían ser, ha conducido el análisis que Montesquieu realiza a lo largo de toda su obra en la evidencia de que, en la práctica, política y moral no coinciden. Si ya desde sus escritos de juventud (*De la Politique, Lettres Persanes, Traité général des devoirs*), esa no coincidencia aparecía como evidente, en sus obras de madurez (*Considérations sur ... Romains, Esprit des Lois*) el presidente se esfuerza por comprender las razones de esa incompatibilidad.

Pero también desde esos primeros escritos a la larga elaboración del *Espíritu de las leyes*, Montesquieu parte de la premisa de que libertad y virtud van unidas. Sin libertad individual no hay posibilidad de elección moral y constata en la historia que igual corrupción corroe a amos y esclavos, pues no son más que distintas caras de una misma moneda: el despotismo. Hacia él pueden deslizarse determinadas tendencias de la naturaleza humana: la propensión al abuso, la inclinación al reposo, la inercia de las situaciones establecidas. Un pesimismo moral que sin embargo está contrabalanceado por otras tendencias de la condición humana: el amor a la libertad, la necesidad de significación en un universo moral, el amor al orden. La necesidad de las leyes es evidente para reforzar, desde el exterior, las mejores inclinaciones interiores. Pero estas leyes no pueden ser producto de ningún afán voluntarista ni tan siquiera con las mejores intenciones. Intentar imponer la virtud desde el poder (como intentar «imponer» u «obligar» a la libertad) es un contrasentido, una paradoja que no tiene solución.

Ni la voluntad de los individuos ni ningún fatalismo ciego explican en su totalidad las acciones de los hombres y la evolución histórica de las sociedades humanas. Más bien, es un complejo entramado que él denomina, como se vio, *espíritu general*, el que forma una suerte de cañamazo histórico sobre el que la libertad del hombre se mueve en sus intersticios, al tiempo que los modifica y cambia

la dirección de sus hilos. Pero es un cambio que, con frecuencia, desata efectos imposibles de prever en todas sus consecuencias.

En esos cambios, y en general en lo que llamaríamos interacción social, los individuos se mueven muy fundamentalmente por su propio interés. La *virtud política*, es decir, la consideración del interés general por encima del interés particular, no es ya —si es que lo ha sido alguna vez en el mundo antiguo idealizado— el elemento de cohesión social y de orden en el cual los ciudadanos despliegan su libertad. Ningún gobierno, ni ningún gobernante, ha modificado nunca su conducta por exhortaciones morales y ello no por particular perversión de los políticos, sino porque está inscrita en la naturaleza humana la tendencia a rebasar los límites, la tendencia al abuso. Por ello, hay que pensar en mecanismos institucionales que limiten el poder y establezcan unas reglas técnicas y objetivadas por las cuales el ciudadano desarrolle su libertad en los espacios y ámbitos privados y públicos. La pluralidad, la diversidad social, la libertad negativa o *libertad bajo la ley*, son los factores básicos para asegurar un régimen de libertad o *régimen moderado*.

Es en este régimen en el que podrá desarrollarse de forma natural —por obra de la acción de la sociedad sobre sí misma», comentaba Raymond Aron— la *virtud* que Montesquieu considera imprescindible para la convivencia: en definitiva, «el poder moral que ejerce cada individuo sobre sí mismo y que le impide violar el derecho de los demás». En este sentido, el *interés*, en una sociedad comerciante e industrial —es decir, el honor en las monarquías— conserva elementos comunes con la virtud antigua de participación y de preeminencia del interés general, aunque nazca de motivaciones radicalmente diferentes. En ambos casos, «los ciudadanos deben someterse a una disciplina moral y la estabilidad del Estado se funda en la influencia que costumbres y creencias ejerzan sobre el comportamiento de los individuos» y de éstos sobre aquél.[12]

Dada la diversidad de los hombres y de las sociedades, no existe fórmula única respecto a la mejor forma de gobierno; «cada nación tiene su ciencia», había escrito ya en *Lettres Persanes* (*L.P.*, CXXXV). Como señaló Vernière, considera más estable la monarquía basada en el interés que la democracia basada en la virtud. Pero si no existe *el* mejor régimen, sí existe el peor, por principio y por criterios de eficacia: el despotismo, que destruye la libertad humana. Y, con la libertad, destruye al mismo tiempo la posibilidad de

moralidad y de elección. Y al tiempo se revela como el más inseguro; una revolución, un cambio de circunstancias echarán por tierra con una facilidad asombrosa todo el edificio de la tiranía. El relativismo de Montesquieu jamás le conduce a un conformismo neutral axiológicamente. Su rechazo del poder arbitrario, llámese tiranía, dictadura o despotismo, es tajante. Pero las cautelas que hay que levantar frente a la tendencia al abuso, se apoyan en instituciones y mecanismos técnicos. Y esta es la finalidad de la política; esta es siempre un segmento de la vida de los individuos y de las sociedades, un medio y nunca un fin en sí misma, con unos límites claros y evidentes. Límites marcados por la propia «naturaleza de las cosas», por el propio «espíritu general de una nación», por la libertad de los ciudadanos y, muy particularmente, por unos mecanismos institucionales que hacen «que el poder pare al poder».

Esa es una elección ética frente a todo relativismo: la asunción de la pluralidad frente a la uniformidad; la vigilancia y participación en unas instituciones que, al impedir la caída en el despotismo, aseguran también el funcionamiento social. Una moral laica, independiente de toda religión revelada, que sin embargo acaba aunando el interés general a través de la concurrencia de los intereses particulares, siempre que éstos se enmarquen en unas leyes y unas costumbres, en una legislación y una política, que realiza eficazmente el espíritu de justicia sin «obligar» a los particulares en contra de la «naturaleza de las cosas».

La política y la virtud operan en planos diferentes, pero interrelacionados para el individuo. La justicia es diferente de la política y ésta no tiene por qué tener como finalidad la idea de Bien. Para hacer posible la convivencia de los hombres, los principios éticos informan la vida política general, pero la política práctica es el arte de lo posible; es artificio. Los problemas de la moral para Montesquieu —señaló en su momento Antoine Adam— no tienen una respuesta simple y la verdad resulta de la comparación de las ventajas e inconvenientes que presentan las diversas soluciones posibles. Como escribí en otro lugar, Montesquieu es muy consciente de que cada elección comporta un riesgo y una pérdida y quizá la elección ético-política de cada día —sin posibilidad de fórmula universal e intemporal— sea tratar de eliminar el peligro principal.

Por lo demás, como se expuso anteriormente, al referirme al campo de la virtud política, se atiende *al acto y no a la intención*,

con lo que se libera todo un espacio privado para el ciudadano, en el que rige su propia conciencia moral; por otro lado, su realización en la política atiende siempre a unos medios técnicos, autónomos, y no a recursos emocionales y difusos. La política, para Montesquieu, no tiene por objeto el aumento del poder del Estado, sino sólo de garantizar la paz y la seguridad individual. Es siempre un poder limitado. La finalidad del hombre era conseguir la felicidad en este mundo (y, por añadidura, al no estar reñido con la religión, en el otro), pero al poder político no le compete más que indirectamente, garantizando simplemente la seguridad del individuo y su libre expansión bajo la ley. Esa finalidad individual como búsqueda de felicidad remite en realidad a una pluralidad de fines, pues la felicidad es por definición algo subjetivo y variado, imposible de delimitar universalmente (toda comparación de un individuo con otro es vana y falsa, pues «se comparan situaciones y no personas», lo que uno haría con lo que el otro parece que tiene, pero en ese caso sería otra condición subjetiva distinta, *Sur le bonheur. Pensées*, 549). Sólo la ley puede establecer un espacio objetivo entre las distintas intersubjetividades, y si para Montesquieu son importantes la felicidad del individuo, la virtud, la paz, estima por encima —y precisamente para poder conseguir todas ellas— la libertad. Un sistema de libertad, como escribiera Berlin,[13] en donde no hay soluciones finales, ni perfecciones últimas, y donde resulta mejor «que la gente tenga opiniones equivocadas a coaccionarla para que tenga opiniones correctas».

A propósito de la incertidumbre y libertad de la condición humana que señala siempre Montesquieu —«somos libres e inciertos»— y de su insistencia en que estas acciones inciertas suponen algo diferente de considerarlas caóticas o azarosas —«varias cosas determinan el espíritu general ...»—, puede aplicarse a las lecciones del presidente, y a la posible incomodidad que causa su ausencia de ortodoxia, obligándonos a pensar por nosotros mismos, las bellas palabras que Díez del Corral refería a otros espíritus libres, como Pascal o Tocqueville:

> Acaso porque no se nos imponen con cómodo magisterio dogmático, sino que nos fuerzan a ser auténticos hombres de nuestro tiempo, pero de su talla, que debemos alcanzar con nuestro propio vigor intelectual y moral, ante responsabilidades inéditas. Mas, en el fondo, cuando nos dejamos penetrar por sus modos de pensamiento,

resultan unos gigantes amables que —como los de las vidrieras catedralicias— nos ponen sobre sus hombros para ver más que ellos y, al mismo tiempo, nos enseñan a caminar con nuestros propios pies.[14]

BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras originales más importantes*

Discours sur la politique des Romains dans la religion (1716).
Éloge de la sincérité (1717).
Lettres Persanes (1721).
Essai d'observations sur l'histoire naturelle (1719-1721).
Discours à l'Académie de Bordeaux (sur les causes de l'écho; sur les glandes rénales, sur la cause de la transparence des corps; de réception à l'Académie, etc.) (1716-1723).
Le Temple de Gnide (1724).
Céphise et l'amour (1724).
Dialogue de Sylla et d'Eucrate (1724).
De la considération et de la réputation (1725).
Traité général des devoirs (1725).
De la politique (1725).
Considérations sur les richesses de l'Espagne (1726-1727).
Voyages (Italie, Allemagne, Hollande. Gênes, Florences. Notes sur l'Angleterre (1728-1731).
Réflexions sur la monarchie universelle en Europe (1731-1733).
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1731-1733).
Histoire véritable (1731).
Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères (1736-1743).
Arsace et Isménie (1742).
De l'Esprit des Lois (1748).
Défense de L'Esprit des Lois (1750).
Essai sur le goût (1753-1755).

2. *Ediciones principales de obras completas*

Oeuvres Complètes, ed. Roger Caillois, Gallimard, La Pléiade, París, 1949-1951, 2 vols.
Oeuvres Complètes, ed. bajo la dirección de M. André Masson, Nagel, París, 1950-1955, 3 vols.

3. *Principales ediciones de sus obras principales*

Lettres Persanes, ed. H. Barckhausen, París, 1897.
Lettres Persanes, ed. P. Vernière, Garnier, París, 1960.
Lettres Persanes, ed. A. Adam, Droz, Ginebra, 1954.
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, ed. H. Barckhausen, Imprimerie Nationale, París, 1990.
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, ed. J. Ehrard, Garnier-Flammarion, París, 1968.
De l'Esprit des Lois, ed. J. Brethe de la Gressaye, Les Belles Lettres, París, 1950-1961, 4 vols.
De l'Esprit des Lois, ed. R. Derathé, Garnier, París, 1973.
Pensées. Le Spicilège, ed. L. Desgraves, Robert Laffont, París, 1991.

4. *Traducciones al castellano*

Cartas persas, trad. Abate Marchena, Tecnos, Madrid, 1986.
Cartas persas, trad. M.ª C. Iglesias, Alianza, en prensa.
Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia, trad. M. Huici, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, varias ediciones.
Del espíritu de las leyes, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, 1980².
Ensayo sobre el gusto, trad. Manuel Granell, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, varias ediciones.

5. *Obras sobre el autor*

Desgraves, L., *Montesquieu*, Mazarine, París, 1986.
Ehrard, J., *Politique de Montesquieu*, A. Colin, París, 1965.
Iglesias, M.ª C., *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Alianza Universidad, Madrid, 1984.
Postigliola, A., ed., *Storia e ragione*, Liguori Editore, Nápoles, 1987.
Rosso, C., *Montesquieu, moraliste*, Ducros, Burdeos, 1971.
Shackleton, R., *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford University Press, Londres, 1961.
Starobinski, J., *Montesquieu par lui-même*, Éditions du Seuil, París, 1957.
Vernière, P., *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la raison impure*, Sedes, París, 1977.

NOTAS

* Las referencias a las obras de Montesquieu más citadas figuran en el texto con las siguientes abreviaturas: *E.L.* (*Esprit des Lois*); *L.P.* (*Lettres Persanes*); *Considérations sur ... Romains* (*Considérations sur les causes de la grandeur et la décadence des Romains*). A continuación, en números romanos, el capítulo donde se halla la cita; en el caso de *Esprit des Lois* estos números se refieren a los «libros» y la numeración arábiga que les sigue a los capítulos en que se subdivide cada libro. En cuanto a *Pensées* y *Spicilège*, la numeración corresponde al orden metódico que estableció la edición de Barckhausen (*Pensées et Fragments inédits de Montesquieu*, 1899-1901) y recogido en la edición de *Oeuvres complètes* de R. Caillois en La Pléiade.

1. C. Rosso, *Montesquieu, moraliste*, Ducros, Burdeos, 1971. W. B. Allen y R. M. Peterson, «L'Éthique de Montesquieu», *Actes Académie Montesquieu*, 2 (Burdeos, 1986), pp. 105-143. T. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on the Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1973. B. Manin, «Montesquieu et la politique moderne», *Cahiers de Philosophie Politique*, 2-3 (Reims, 1985), pp. 157-229.

2. F. L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, FCE, México, 1985.

3. J. A. Maravall, «La estimación de la sensibilidad en la cultura de la Ilustración» y «Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española», en M.ª C. Iglesias, ed., *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Siglo XVIII*, Mondadori, Madrid, 1991. C. Becker, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, FCE. México, 1947. R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII*e *siècle*, A. Colin, París, 1960. L. Dumont, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1982.

4. Véanse a este respecto mis trabajos, «La política como liberación: el Contrato Social de J.-J. Rousseau», *Revista Universidad y Sociedad*, 3 (Madrid, 1981), pp. 55-87; *Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad civil*, INAP, Madrid, 1986.

5. *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Alianza Universidad, Madrid, 1984. (Especialmente sobre la naturaleza humana, véase cap. V, pp. 298 y ss. Sobre la herencia del newtonismo en su concepción y en el análisis de «las cosas como son», pp. 126-179.)

6. J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII*e *siècle*, Vrin, París, 1989. (Especialmente sobre el problema del inmoralismo no imputable a la filosofía ilustrada, pp. 127 y ss.)

7. *Ibid.*, pp. 33-34.

8. J. G. Pocock, «Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought», en I. Hont y M. Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983, pp. 235-252.

9. Me he ocupado de las interferencias entre una sociedad de Órdenes y una sociedad de clases o, según lo definió Dumont, de un modelo de sociedad holista, en la que predomina el grupo, frente a un modelo de sociedad individualista, con

preeminencia del individuo, en *Individualismo noble e individualismo burgués. Libertad y participación política en el liberalismo francés del siglo XVIII*, Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1991.

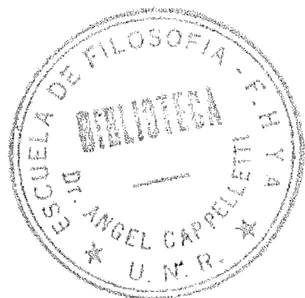
10. T. A. Horne, *El pensamiento social de Bernard Mandeville. Virtud y comercio en la Inglaterra de principios del siglo XVIII*, FCE, México, 1982, p. 12.

11. *Individualismo noble ..., op. cit.*, pp. 81-85. Sobre los poderes intermediarios en Francia, especialmente pp. 49 y ss.; sobre la fundamentación de la propiedad y los derechos individuales en Locke y en Montesquieu, pp. 63-72.

12. R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970, p. 286.

13. I. Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1983, pp. 199-232.

14. L. Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, p. 271.



José Montoya

ROUSSEAU

1. Introducción

> Del seno del error se ha levantado un hombre henchido del lenguaje de la filosofía sin ser verdaderamente filósofo; espíritu dotado de muchedumbre de conocimientos que no lo han iluminado y que han esparcido tinieblas en otros espíritus; carácter entregado a paradojas de opinión y de conducta, adunando la simplicidad de costumbres con el fasto del pensamiento, el celo por las máximas antiguas con el furor de establecer novedades, la oscuridad del retiro con el deseo de ser conocido por todo el mundo (*OC*, 1971, III, p. 330).

Así veía a Rousseau monseñor Christophe de Beaumont, arzobispo de París, en 1762. El retrato expresa bien la reacción del catolicismo oficial ante la obra de Rousseau, pero —si dejamos de lado ciertas cláusulas de estilo episcopal— no es del todo desacertado. Pues Rousseau es, efectivamente, un nudo de paradojas: exaltador del amor y esposo indiferente, apóstol de la educación y padre desnaturalizado, amigo apasionado y obsesivamente receloso, ha sido en su obra filósofo y debelador de la filosofía, apologista de la soledad y defensor de una comunidad absorbente, racionalista y hombre religioso... Paradojas vitales e ideológicas se entrecruzan en él; no hay ningún otro gran pensador (con la probable excepción de Kierkegaard) que haya volcado en su obra hasta tal punto sus experiencias vitales, y cuyas doctrinas sean hasta tal punto expresión de anhelos personales.[1]

Pensador subjetivo, en este sentido. ¿Quiere ello decir que de-

bemos renunciar a encontrar en su obra un sentido comunicable, coherente, filosófico? Evidentemente, no. Si Rousseau ha rechazado frecuentemente el epíteto de «filósofo», no es porque desespere de la búsqueda de la verdad, sino porque para él la «filosofía» va a menudo unida con el espíritu de sistema, los prejuicios sociales, el razonamiento *a priori*:

> Lectores, recordad que quien os habla no es un sabio ni un filósofo, sino un hombre simple, amigo de la verdad, sin partido, sin sistema; un solitario que, conviviendo poco con los hombres, tiene menos ocasiones de embeberse de sus prejuicios y más tiempo para reflexionar sobre lo que le sorprende cuando trata con ellos. Mis razonamientos se fundan menos sobre principios que sobre hechos (IV, p. 348).

La crítica de Rousseau a la filosofía es por tanto la crítica de los prejuicios y de los razonamientos *a priori*, cosas ambas que nos vuelven ciegos para con aquellas verdades primitivas que constituyen el punto de partida de cualquier conocimiento (y con mayor razón de la moral):

> El arte de razonar no es en absoluto la razón, sino que a menudo es un abuso de ella. La razón es la facultad de ordenar todas las facultades de nuestra alma de manera conveniente a la naturaleza de las cosas y a sus relaciones con nosotros. El razonamiento es el arte de comparar las verdades conocidas para componer a partir de ellas otras verdades que se ignoraban ... Pero no nos enseña en absoluto a conocer esas verdades primitivas que sirven de elemento a las otras, y cuando en su lugar ponemos nuestras opiniones, nuestras pasiones, nuestros prejuicios, lejos de iluminarnos nos ciega, no eleva de ningún modo el alma, la enerva y corrompe la capacidad de juicio que debería perfeccionar (IV, p. 1.090).

Escéptico frente a la «filosofía», Rousseau no lo es de ningún modo frente a la razón. Como se ha subrayado con acierto, para Rousseau la razón no resulta peligrosa sino en la medida en que pretende aprehender la verdad de manera no inmediata. Si por «razón» se entiende la captación directa e intuitiva de la verdad, Rousseau es un convencido racionalista (Starobinski, 1976, p. 58). Este racionalismo no dejará de expresarse nítidamente en su doctrina moral.

Tampoco es Rousseau ignorante de la necesidad de coherencia en el pensamiento. Ciertamente, su método de exposición es antitético, basado en la contraposición de conceptos polares (bondad/maldad, ser/parecer, naturaleza/sociedad, libertad/esclavitud...), contraposición que no siempre se mantiene basada en el mismo fundamento; en consecuencia se producen a menudo contradicciones, al menos aparentes (Burgelin, 1973, pp. 2-3). Rousseau, que tenía clara conciencia de esa oscilación de sus conceptos, no veía sin embargo en ella una verdadera falta de coherencia, con tal de que se fijara la significación de cada término en el contexto en que se emplea:

> Cien veces al escribir he cavilado que es imposible, en una obra larga, dar siempre los mismos sentidos a las mismas palabras ... A pesar de ello, estoy persuadido de que se puede ser claro, incluso dentro de la pobreza de nuestra lengua; ciertamente, no atribuyendo siempre las mismas acepciones a las mismas palabras, sino actuando de tal modo que, cada vez que se emplee una palabra, la acepción que se le dé esté suficientemente determinada por las ideas que tienen relación con ella y que cada período en que la palabra se encuentre le sirva, por así decir, de definición. En una ocasión digo que los niños son incapaces de razonamiento y en otra los hago razonar con bastante sutileza; no creo con ello contradecirme en mis ideas, aunque no puedo no estar de acuerdo en que a menudo me contradigo en mis expresiones (IV, p. 345).

La exposición que sigue presenta una lectura de Rousseau basada, en lo posible, en ese principio hermenéutico. Si es correcta, se sigue de ella que el pensamiento moral y político de Rousseau es razonablemente coherente aunque refleja agudamente una situación moral escindida. Nada hay de contradictorio en sostener —como esperamos mostrar que hace Rousseau— que existen (bien sea en general, o en una determinada situación histórica) ideales morales que son a la vez incompatibles e irrenunciables. Contra lo que tienden a dar por supuesto los filósofos morales contemporáneos, nada hace suponer que exista un lenguaje moral perfectamente ordenado, ni mucho menos una estructura profunda coherente para dicho lenguaje. Si ello es así, la ética y la filosofía política no deberían atribuirse arrogantemente facultades legislativas en este terreno, y sobre todo no deberían confundir la necesidad pragmática de actuar con la tendencia lógica a deducir a partir de principios.

Por razones de espacio, nos hemos apoyado principalmente en las obras de Rousseau cuya importancia teórica es unánimemente reconocida: el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, el *Emilio* y el *Contrato social*. Ello no entraña necesariamente que hayamos ignorado las demás.

2. Hombre de la naturaleza, hombre del hombre

En un célebre pasaje, escrito probablemente en los años 1764-1765, comparaba Kant la obra de Rousseau con la de Newton:

> Newton, antes que nadie, percibió orden y regularidad, ligados a una gran simplicidad, donde antes de él no parecía existir sino desorden y multiplicidad mal aparejada ... Rousseau, antes que nadie, descubrió bajo la multiplicidad de las formas adoptadas por lo humano su naturaleza profundamente oculta y la ley escondida, de acuerdo con la cual la providencia queda justificada ... Después de Newton y Rousseau, Dios ha quedado justificado (AK, 20, p. 58).

Con gran agudeza ha expresado Kant en este texto que lo esencial del pensamiento de Rousseau puede resumirse en la propuesta de dos nuevas ideas, estrechamente relacionadas entre sí: por un lado, una nueva concepción de la naturaleza humana, «profundamente oculta» bajo la diversidad de apariencias sociales; por otro, el descubrimiento de una «ley escondida» de la historia, cuya manifestación exculparía a Dios de la acusación de haber creado a un ser como el hombre, malvado él mismo y segregador del mal. De acuerdo con ello, la aportación rousseauniana a la comprensión del mundo moral (aportación tan importante que lo hace digno de ser comparado con el gigantesco Newton) podría resumirse *in nuce* en el siguiente apotegma, que encabeza el *Emilio*: «Todo está bien al salir de las manos del autor de la naturaleza; todo degenera entre las manos del hombre». Justificación ante todo de Dios: teodicea; pero también justificación del hombre, pues la causa del mal moral no es la falta de un hombre individual, o de hombres determinados, sino una «ley escondida», que funciona desde el momento en que los hombres comienzan a convivir regularmente. Como Milton (*Paradise Lost*, I, vv. 25-26), también Rousseau se ha propuesto «assert

eternal Providence / and justify the ways of God to men»; pero, a diferencia de aquél, no ha necesitado apelar al mito, sino que le ha bastado con escudriñar la naturaleza humana. Con enorme penetración, eso sí: «naturaleza *profundamente oculta*», «ley *escondida*», todo atestigua —según Kant— la agudeza de la visión de Rousseau.

La resolución del problema del llamado «mal moral» (la injusticia, la violencia, la opresión...: en su raíz —según Rousseau— la desigualdad) remite por tanto a un verdadero conocimiento del hombre: «De todos los conocimientos humanos, el más útil y el menos adelantado de todos me parece ser el del hombre ... Pues ¿cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se comienza por conocerlos a ellos mismos?» (III, p. 122). Sólo el conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre nos permitirá disponer de un punto de referencia sólido desde el que determinar la amplitud del mal (esto es, el alejamiento de aquella naturaleza) y quizá adelantar hipótesis aceptables sobre su origen y desarrollo.

La investigación del estado de naturaleza, sin embargo, no es en modo alguno una tarea sencilla. Todos los filósofos, dice Rousseau, han sentido la necesidad de remontarse a ese estado de naturaleza, pero ninguno ha sido capaz de llegar a él: todos, sin excepción, han cometido el mismo error, a saber, atribuir al hombre natural ideas, necesidades, pasiones, que sólo son concebibles en el estado civil: «hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil» (III, p. 132).

El método adoptado en el *Discurso* para elevarse hasta el estado de naturaleza es el siguiente: «despojar al hombre de todos los dones sobrenaturales que haya podido recibir y de todas las facultades artificiales, que no ha podido adquirir sino a través de largos progresos» (III, p. 134). Llamaremos «hombre originario» al definido de acuerdo con ese procedimiento, para distinguirlo de otro sentido de la expresión «hombre natural» al que nos referiremos después. El hombre originario es un tipo de hombre natural: aquel que no ha tenido ninguna convivencia estable con otros hombres sino que ha crecido y vivido solitario, y que por lo tanto no ha adquirido muchas capacidades (como el lenguaje o la conciencia) que solemos considerar como específicas humanas.

La empresa de remontarse hasta el hombre originario es superlativamente difícil:

> No es una empresa leve el desenredar lo que hay de originario y lo que hay de artificial en la naturaleza actual del hombre, y el llegar a conocer bien un estado que ya no existe, que quizá nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del cual, sin embargo, es preciso poseer nociones exactas para enjuiciar adecuadamente nuestro estado presente (III, p. 123).

Se trata, obviamente, de un experimento mental; nada que ver, en rigor, con investigaciones históricas:

> Comencemos por dejar de lado todos los hechos, pues no atañen a nuestra cuestión. Es preciso no tomar estas investigaciones ... por verdades históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen (III, pp. 132-133).

Debemos no dejarnos engañar por el género cuasihistórico del *Discurso*; se trata en realidad de una geología del espíritu humano, de una perforación a través de los diversos estratos que soportan e interiormente modelan al hombre moderno.

«Intus et in cute» ('por dentro y bajo la piel') es el lema que encabeza las *Confesiones*, y que podría igualmente haber encabezado el *Discurso*. También las *Confesiones* son un intento de llegar hasta los estratos más profundos de la naturaleza; sólo que esta vez a través de la memoria, no a través del análisis sociopsicológico. Ambos métodos se refuerzan mutuamente: cualquiera que sea el camino tomado por Rousseau para llegar al descubrimiento de la naturaleza humana, siempre irá doblado por este esfuerzo de penetración en sí mismo:

> Para descubrir al hombre de la naturaleza y transformarse en su historiador, Rousseau no ha tenido que remontarse al comienzo de los tiempos: le ha bastado con pintarse a sí mismo y con referirse a su propia intimidad, en un movimiento a la vez pasivo y activo, buscándose a sí mismo, abandonándose al ensueño. El recurso a la interioridad alcanza la misma realidad, descifra las mismas normas absolutas que la exploración del pasado más alejado (Starobinski, 1976, p. 31).

Esta unión estrecha de biografía y análisis de estructuras socioantropológicas ha hecho de Rousseau uno de los pensadores más

originales de la historia; significa el descubrimiento de la construcción social de la personalidad, por lo que no injustificadamente ha sido Rousseau considerado el padre de las ciencias sociales.

Aplicando este complejo procedimiento, cree Rousseau poder llegar a determinar la naturaleza del hombre originario. Desde el punto de vista físico (en cuanto opuesto a «moral», no a «psíquico») es «un animal menos fuerte que unos, menos ágil que otros, pero tomado en conjunto, más ventajosamente organizado que ninguno» (III, p. 135); sus necesidades son pocas, su carácter tranquilo y seguro de sí, su salud robusta. Puesto que se basta completamente a sí mismo y carece de la complejidad mental que le permitiría representarse objetivos más lejanos o complicados, no siente ningún impulso interior a buscar la cooperación de otras personas ni por tanto a convivir con ellas (III, p. 144). Lo único que lo distingue del resto de los animales, la facultad de perfeccionarse (esto es, la liberación de la respuesta fija frente a un estímulo) permanece inactiva, sin ocasión alguna de entrar en acción. El hombre originario, colocado en un ambiente mínimamente favorable y siempre que su número fuera suficientemente reducido para permitirlo, viviría aislado y, teniendo el alma en paz y el cuerpo sano, sería libre y feliz.

Con un género de felicidad —hay que confesarlo— muy limitado. Desde el punto de vista espiritual, en efecto, la vida del hombre originario es muy pobre. Si ese estado hubiera persistido,

> la tierra estaría cubierta de hombres entre los que no habría prácticamente comunicación alguna ...; cada cual permanecería aislado entre los demás, cada cual no se preocuparía más que de sí mismo; nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido; toda nuestra dicha consistiría en no conocer nuestra miseria; no habría ni bondad en nuestros corazones ni moralidad en nuestras acciones, y jamás hubiéramos gustado el más delicioso sentimiento del alma, que es el amor de la virtud (III, p. 283).

Carentes de lenguaje, que sólo se desarrolla como medio de comunicación entre personas en una convivencia estable (III, pp. 146-151), el hombre originario no puede desarrollar conceptos abstractos, ni puede por tanto adquirir nociones morales de vicio y de virtud. En el sentido estricto de las palabras «bueno» y «malo»

(esto es, en el sentido moral), el hombre originario no es por tanto bueno ni malo. Ello no impide que, en un sentido más laxo, podamos decir de él que es naturalmente bueno, puesto que en él el deseo de la propia conservación, lejos de estar exacerbado por pasiones como la ambición, el orgullo, la avaricia, etc. (que son todas de origen social), está dulcificado por la piedad natural, esto es, por «la repugnancia innata a ver sufrir a su semejante» (III, pp. 154-156). De modo que el hombre originario, aunque inconscientemente, se rige en la práctica por esta máxima de bondad natural: «Obra tu bien con el menor mal posible para los otros», menos perfecta sin duda que la regla de oro, pero tanto más útil cuanto que su seguimiento es infalible.

Fue probablemente el crecimiento numérico el que, al hacer imposible la vida solitaria, obligó al hombre originario a una convivencia estable con otros y con ello a un cambio profundo en su mismo modo de ser.

Al principio la convivencia se limitó seguramente a una unión ocasional de fuerzas para alcanzar objetivos concretos, imposibles para un solo individuo. Pero incluso este tipo coyuntural de cooperación impulsó notablemente el proceso de perfeccionamiento mental: comparación con los otros hombres, ideas «groseras» de compromiso mutuo, rudimentos de lenguaje, etc.

Con el nacimiento de la familia se alcanza un estadio nuevo en el desarrollo moral. No sólo la mayor estabilidad en un lugar impulsa la invención de nuevas comodidades materiales, sino que nacen sentimientos nuevos («los más dulces conocidos por los hombres»), el amor conyugal y paternal; y se perfecciona el uso del lenguaje.

Cuando varias familias llegaron a reunirse de una manera más bien floja, «por las costumbres y los caracteres, no por reglamentos y leyes» (III, p. 169), se formaron las primeras sociedades o «naciones» (en el sentido antiguo del término, que menta ante todo la comunidad cultural y lingüística). Fue éste el período más feliz de la historia de la humanidad y el más estable de por sí, «la verdadera juventud del mundo», el estadio al que el género humano parecía destinado (III, p. 171). La asociación duradera de los hombres les había proporcionado una lengua común, vehículo de valoraciones compartidas; aunque había sembrado en ellos la simiente de la vanidad y la competencia, los había hecho en mayor medida capaces de

lealtad, amor y equidad. En una palabra, se habían transformado en seres plenamente morales, completamente distintos del hombre originario. Sin embargo, mantienen la libertad y la independencia originales, puesto que no existe aún vínculo político alguno, y las familias son prácticamente autosuficientes. Si alguna desigualdad existe, es la desigualdad natural, interior a la familia y determinada por la corporalidad: la de padres e hijos, la de marido y mujer.

Esta coyunda de independencia absoluta y vinculación voluntaria le parecía hasta tal punto ideal a Rousseau que no vacila en considerarla también como estado de naturaleza. Cuando Rousseau habla del «hombre natural», se refiere más frecuentemente a esta clase de hombre que al hombre originario. Volveremos sobre ello en seguida.

La libertad e independencia originales comienzan, sin embargo, a perderse con el desarrollo de la agricultura y, en estrecha relación con ella, de la metalurgia (III, p. 171). Cuando la agricultura se convierte en la forma económica dominante, exige —a diferencia de la caza— la división especializada del trabajo; y ello trae consigo la interdependencia permanente de los hombres y la pérdida de la independencia original: «Sólo hace su voluntad quien no tiene necesidad para hacerla de poner los brazos de otro al extremo de los suyos ... El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede, y hace lo que le gusta. He aquí mi máxima fundamental» (IV, p. 309). Y no sólo se pierde la independencia, sino también la igualdad. Pues la agricultura crea por un lado la división de la tierra y la propiedad privada; por otro, favorece la acumulación de riqueza, puesto que los productos agrícolas no perecen tan fácilmente como los de la caza. Ambos factores (la posesión continuada de la tierra y la acumulación de riqueza) obran que los naturalmente más capaces o más ambiciosos se encuentren pronto en situación de superioridad frente a otros, que se transforman en sus criados. La división permanente del trabajo y la institución de la propiedad arrastran tras ella la desigualdad económica y social.

Y no tan sólo ésta, sino también la desigualdad política. La propiedad, en efecto, es el verdadero origen de la sociedad civil: «El primero que, habiendo vallado un terreno, tuvo la idea de decir "esto es mío", y encontró gentes tan simples como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (III, p. 164). Esta sociedad civil, fundada en la dependencia y la desigualdad, no tarda en

encontrar su forma política adecuada. En efecto, la desigualdad económica creciente no podía por menos de introducir un desorden espantoso. Los desposeídos se encontraron ante el dilema de la servidumbre o el bandolerismo, y no fueron pocos quienes escogieron este segundo camino. Los ricos por su parte, una vez experimentado el placer del poder y del dominio, querían a toda costa acrecentar su fuente. De esta situación surgió, en la mente astuta de algún rico, la idea de un pacto político que —aun otorgando algunas ventajas a todos—, favoreciera fundamentalmente a los poseedores. Propuso en efecto reunir las fuerzas de todos en un poder supremo, que protegiera y defendiera a todos los miembros de la asociación y a sus posesiones, que los gobernara por leyes sabias, y que rechazara a los enemigos comunes (III, p. 177).

Este pacto (una versión espúrea del que Rousseau explicará en el *Contrato social*), en el que hombres muy simples ingenuamente consintieron, consiguió convertir lo que hasta entonces era una usurpación astuta en irrevocable derecho, y con ello destruyó definitivamente cuanto quedaba de la igualdad y libertad naturales (III, p. 178). Una vez establecida en un lugar esta sociedad política o Estado, su eficacia frente a los extraños hizo que éstos se unieran a su vez, de modo que la tierra pronto quedó cubierta por ellas «y ya no fue posible encontrar un solo rincón en el universo donde poder librarse del yugo» (III, p. 178).

El efecto general de la instauración de los estados (con la excepción de alguno, como Esparta, donde se hizo un esfuerzo heroico por navegar contracorriente) fue aumentar el grado de desigualdad: la desigualdad económica y social se refuerza con la política, que llega a su cumbre con el Estado absolutista. Éste constituye el último término de la desigualdad, el punto donde se cierra el círculo que había comenzado con el abandono del estado de naturaleza. De nuevo volvemos a encontrar la igualdad, la ausencia de las nociones de bien y de mal, la ley del más fuerte; pero ahora no como expresión de una existencia simple e independiente, sino como resultado de un proceso de degeneración que para en la común esclavitud. Frente al déspota, todos los ciudadanos vuelven a ser iguales, porque ninguno vale nada; las nociones de bien y justicia se evaporan porque sólo vale la voluntad del soberano, y éste se rige por sus pasiones; finalmente, toda idea de ley desaparece para reducirse a la ley del más fuerte, ni siquiera templada ya por la piedad natural (III, p. 191).

Hemos seguido hasta aquí el proceso de decadencia y ruina del hombre. El discurso rousseauniano puede leerse como historia conjetural, pero también como un mito (en el sentido griego de «narración») que explica figuradamente *nuestra* formación como hombres civilizados. La ontogenia recapitula la filogenia: en nosotros mismos, a través de la memoria y el ensueño, podemos encontrar al hombre originario, ocioso y pacífico; al hombre tribal, familiar y timocrático; al hombre económico, avaricioso y competitivo; finalmente, al hombre político, sediento de poder y de dominio. En el hombre que somos, sin embargo —y a diferencia de lo que sucede en la historia—, los estadios transcurridos permanecen presentes y actuantes; podemos recapturarlos con un esfuerzo de la imaginación y de la voluntad. Podemos en especial intentar volver a ser el hombre de la naturaleza que, desfigurado como la estatua de Glauco, el dios marino, se encuentra aún en el fondo de nosotros mismos.

Si nos preguntamos por la «ley escondida» que mueve todo el proceso (filogenia y ontogenia) y cuya manifestación exculparía a Dios de los males del hombre, la respuesta de Rousseau es sutil e innovadora. La raíz del mal moral es la desigualdad social, y la desigualdad social es posible por la existencia de la propiedad privada (desigualdad económica) y del Estado (desigualdad política); pero ninguna de estas instituciones es la causa última de la desigualdad. La búsqueda de la desigualdad se encuentra entrañada en el proceso de personalización, por el que el hombre originario sale de sí mismo y se transforma en individuo consciente; sólo persiguiendo la diferencia (y ello significa: el valer más que otros en algún aspecto), llegamos a adquirir conciencia de nuestra personalidad:

> Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas estas diferencias: el salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los otros, y ... sólo del juicio de los otros extrae el sentimiento de la propia existencia (III, p. 193).

Hay en el hombre civilizado una verdadera contradicción: su ser consiste en parecer. Aristóteles había notado esta contradicción en el hombre timocrático (*EN*, 1095 b, 22-31), Rousseau la extiende a toda persona y, en consecuencia, a toda sociedad. Es ella la «ley escondida» que rige el proceso de evolución social: desde los primeros estadios de ese proceso,

> cada uno comenzó a mirar a los otros y a querer él mismo ser mirado, y la estima pública tuvo un precio. Quien mejor cantaba o danzaba, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y ese fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio; de esas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio, por otro la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por esas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la dicha y la inocencia (III, p. 169).

La contradicción que consiste en fundar nuestro ser en la opinión de los demás es el nuevo pecado original; afecta a la raíz misma de la personalidad (III, p. 174) y penetra toda la vida social (IV, p. 525). Sus consecuencias inmediatas son la búsqueda de la riqueza y del poder; en las circunstancias adecuadas, ello dará origen a la propiedad y al Estado:

> El hombre social, cuya existencia no es autónoma, sino relativa, inventa sin cesar nuevos deseos que no puede satisfacer por sí mismo. Necesita riquezas y prestigio: quiere poseer objetos y dominar conciencias. No cree ser él mismo sino cuando otros lo consideran y lo respetan por su fortuna y su apariencia. Categoría abstracta, de la que puede fluir toda clase de males concretos, el *parecer* explica a la vez la división interior del hombre civilizado, su servidumbre y el carácter ilimitado de sus necesidades (Starobinski, 1976, p. 43).

Así pues, al entrar en la relación social, el hombre experimenta una profunda metamorfosis. Su existencia se relativiza, se hace dependiente del juicio y de la aprobación de los demás; no como ser absoluto, sino como miembro de un grupo adquiere el hombre conciencia de sí.

Sólo en esta existencia relativa es posible la moral propiamente dicha: la distinción consciente entre el bien y el mal y la orientación voluntaria de las acciones de acuerdo con esa distinción. Como Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, artículo «Virtud»), mantiene Rousseau que las palabras «virtud» y «vicio» carecen de sentido fuera del contexto de la vida social. Si, a diferencia de Voltaire, Rousseau no limita la virtud a la beneficencia para con el prójimo, sino que la extiende al control de las pasiones en general, no hay que olvidar que las pasiones que necesitan control tienen un origen social.

La metamorfosis del hombre originario en hombre civilizado no es, por consiguiente, algo exclusivamente negativo: nacida de la debilidad del hombre, de su incapacidad para bastarse a sí mismo (IV, p. 503) y habiendo introducido en él un principio de escisión y de insatisfacción, hace sin embargo que el hombre desarrolle todas sus capacidades intelectuales y pueda alcanzar la forma de vida más elevada y placentera: la virtud moral.

El problema entonces es el siguiente: puesto que el abandono del estado originario es absolutamente irreversible, ¿cómo conservar la mayor cantidad posible de las ventajas del estado social, y perder el mayor número posible de inconvenientes?

El estado originario está definitivamente perdido (ni tampoco sería muy sensato querer volver a él); el estado actual, el del burgués, del «hombre de nuestros días», es justamente lo contrario de lo que buscamos: acumula todos los inconvenientes del estado social y pierde casi todas sus ventajas. El burgués no es bueno ni para sí mismo ni para los demás (IV, p. 250).

Pero tampoco son éstos los únicos estadios posibles. Ciertamente marcan el punto de partida y el término de un largo proceso; pero quizás éste no sea completamente irreversible y no carezca de utilidad señalar en él algunos momentos de mejor equilibrio, hacia los que orientarnos al emprender una acción pedagógica o política. Y en efecto, entre aquellas formas polares e indeseables de lo humano, aparecen otras dos, mucho más apetecibles: el hombre natural y el ciudadano (Derathé, 1964). Cada una de ellas representa una forma distinta de maximizar ventajas y minimizar inconvenientes de la vida social. Son pues los dos ideales legítimos, pero incompatibles entre sí, y aunque en la práctica pueda llegarse a soluciones de compromiso, ello no sucede sin deterioro por ambos lados (IV, p. 251). Es preciso optar entre formar a un hombre o a un ciudadano, pues es imposible hacer las dos cosas a la vez (IV, p. 248). Se ha señalado acertadamente que esta dualidad de ideales morales es irreductible y característica de Rousseau (Groethuyssen, 1983, pp. 141-169; Shklar, 1969, pp. 1-32).

El hombre natural no debe ser confundido con el hombre originario (Rousseau llama a ambos indistintamente «hombre de la naturaleza», pero la distinción en él está clara). A diferencia del hombre originario, el natural ha entablado relaciones sociales permanentes y en consecuencia ha desarrollado sus capacidades intelectuales y el

sentido moral; y con todo vive en un estado de libertad, «gozando de las dulzuras de un comercio independiente» con los demás. En la historia de la especie, este estadio es el de los pueblos salvajes, un tiempo en que los hombres «vivieron libres, sanos, buenos y felices, tanto como podían serlo por su naturaleza» (III, p. 171).

Es también el objetivo de la educación de Emilio: «Hay mucha diferencia entre el hombre natural que vive en el estado de naturaleza y el hombre natural que vive en el estado de sociedad. Emilio no es un salvaje al que haya que desterrar a los desiertos; es un salvaje hecho para habitar las ciudades» (IV, p. 483). Lo que caracteriza a este «salvaje de las ciudades» es la mayor independencia posible con respecto a la vida social establecida:

> Al querer formar al hombre de la naturaleza no se trata de hacer de él un salvaje y de desterrarlo al fondo de los bosques, sino que es bastante con que, encerrado en el remolino social, no se deje arrastrar ni por las pasiones ni por las opiniones de los hombres, que vea por su propios ojos, que sienta por su propio corazón, que ninguna autoridad lo gobierne excepto la de su propia razón (IV, p. 550).

El principio básico de la educación de Emilio será, en consecuencia, reducir al máximo la dependencia para con otras personas y hacerle experimentar por el contrario toda su dependencia con respecto a la naturaleza. Se trata, si se permite la expresión, de «naturalizarlo» cuanto más sea posible. La convivencia con otras personas debe ser cuidadosamente regulada para que se despierten en él, a su debido tiempo, los sentimientos de benevolencia y el sentido moral, pero sin que pierda por ello nada de su independencia. Su moral será fundamentalmente continua con la «piedad natural»: la compasión tiene en ella un papel dominante.

El ciudadano, por el contrario, es el hombre desnaturalizado:

> Las buenas instituciones sociales son aquellas que entienden mejor cómo desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y trasladar al «yo» a una unidad común, de suerte que cada particular no se crea ya uno, sino parte de la unidad, y no sea ya sensible sino en el todo (IV, p. 249).

La desnaturalización es completa en el sentido de que —como veremos después— el ciudadano entrega por completo a la sociedad

su libertad natural. Si, a pesar de todo, el ciudadano constituye un digno ideal para el hombre es porque no rinde su voluntad y su libertad a otra persona, sino a la ley. Volveremos sobre ello más adelante.

El sentido de esta contraposición de ideales morales irá apareciendo a medida que avancemos en nuestra exposición.

3. El orden en el corazón

Hemos visto que hay en Rousseau dos ideales de hombre: el hombre natural y el ciudadano. Aunque cada uno de ellos constituya un ideal moral, ello no entraña, obviamente, que existan dos morales completamente distintas. Habría que hablar más bien de una común moral negativa y distintas morales positivas. Desde cualquiera de los dos ideales hay que condenar cosas como el egoísmo, la falsedad, las necesidades artificiales, etc.; pero sólo —por ejemplo— desde el ideal del hombre natural se hace necesario recomendar la independencia frente a la opinión ajena, la autarquía en la vida material, la restricción de las necesidades... Es decir, los valores que subtienden el programa educativo del *Emilio*. En la obra, sin embargo, ambos aspectos, positivo y negativo, de la moral se encuentran íntimamente entrelazados, y no haremos entre ellos distinción tajante.

Por lo que toca a la moral general o negativa, el planteamiento de Rousseau es bastante diferente del de sus contemporáneos, y en especial de los moralistas británicos. La tarea que éstos últimos se habían fijado consistía en establecer los fundamentos de la moral; y partía de dos presupuestos básicos: *a*) que el lenguaje moral constituye un dominio autónomo y coherente; *b*) que se puede construir a partir de alguna característica empírica del hombre (como la simpatía, el sentido de utilidad, etc.), sin necesidad de ninguna fundamentación metafísica.

En todos estos aspectos Rousseau se aparta de la concepción ética «moderna», lo que se ha interpretado (Kopper, 1987) inadecuadamente como ausencia de una teoría ética. Ciertamente, Rousseau no admite que el lenguaje moral sea coherente, puesto que al menos en su parte superior puede haber pluralidad de ideales inconciliables; ni admite su autonomía, puesto que depende de creencias

religiosas; ni sobre todo concede la superfluidad de la fundamentación metafísica. En todos estos rasgos Rousseau representa una concepción de la filosofía moral más antigua que la de los británicos. La novedad no está desde luego en ello, sino en haber unido este marco clásico con una teoría nueva acerca de la naturaleza humana, una teoría ya no metafísica sino histórica. Puede sugerirse, sin incurrir en ligereza, que los crujidos del sistema (perceptibles sobre todo en el *Contrato*) se originan en el difícil acoplamiento del marco metafísico con la teoría histórica de la naturaleza humana. Veamos con algún detenimiento estas perspectivas.

La ética antigua clásica (la platónica-aristotélica y la estoica, y en dependencia de ellas la medieval) se basaba en la idea del orden natural del mundo: todas las cosas estaban orientadas por su misma naturaleza a ciertos fines, cuya consecución no sólo las «colmaba» individualmente, sino que producía un estado de armonía general, puesto que existía una maravillosa concordancia entre los fines de los distintos géneros de cosas. La orientación hacia el fin natural tomaba, evidentemente, distintas formas según los géneros de seres: simple impulso mecánico en las cosas puramente materiales, «alma» en las animadas; y dentro de éstas, impulso sensible o deliberación racional, según los casos. De acuerdo con la misma distinción, la consecución del fin tenía también distintas formas: reposo en las cosas materiales, placer y felicidad en los seres animados.

Dentro de este esquema teórico el punto decisivo era la coincidencia natural entre los objetivos del individuo y la armonía de la comunidad. Empleemos como ejemplo el caso del hombre: en la medida en que se orienta al fin que le dicta su naturaleza (en este caso, la naturaleza racional), es realmente feliz y es realmente social; dicho de otro modo: siendo racionalmente egoísta, colabora de la manera más eficaz al bien común.

En su aplicación al hombre y a la sociedad, este modo teleológico de pensar no tiene nada de extravagante. Con justificación teórica o (como en la mayoría de las ocasiones) sin ella, sigue aún hoy siendo un supuesto básico, generalmente inexplícito, de algunas teorías económicas y psicológicas. Pero, evidentemente, reviste toda su fuerza en su marco original: la concepción de un universo teleológicamente orientado, en el que la acción humana tiene también un sentido armonioso.

Como ya adelantábamos, la aportación de Rousseau a la teoría

ética no consiste en la renovación de este marco teórico general, sino en el injerto en él de una teoría histórica de la naturaleza humana y, por ende, de una crítica social radical y de una propuesta política utópica.

La creencia en la existencia de un orden natural de las cosas es un presupuesto de la moral rousseauniana:

> Comparemos los fines particulares, los medios, las relaciones ordenadas de todo tipo. Escuchemos después el sentimiento interior. ¿Qué espíritu sano puede negarse a aceptar su testimonio, a qué ojos libres de prejuicios no anuncia el orden sensible del universo una inteligencia suprema ...? (IV, p. 579).

La reflexión moral de Rousseau parte del hecho de que sólo en el mundo humano no se encuentra ese orden natural. Y no se trata sólo de fallos ocasionales, para los que la filosofía clásica encontraba explicación en defectos individuales de racionalidad; se trata de un verdadero caos moral: «¡El gran cuadro de la naturaleza no me ofrecía más que armonía y proporciones, el del género humano no me ofrece sino confusión y desorden! ¡El concierto reina entre los elementos y los hombres yacen en el caos! ... Veo el mal sobre la tierra» (IV, p. 583). Recordemos cómo todo el *Discurso* estaba justamente destinado a mostrar cómo el orden de la naturaleza había quedado destrozado en el mundo de los hombres.

Sobre esta creencia en el orden fundamental del universo y en la confusión introducida en él por el hombre, se dibuja la tarea principal de la moral: restaurar el orden natural entre los hombres. Así lo resume Wolmar, el ateo virtuoso de *La nueva Eloísa*: «Todo concurre al bien común en el sistema universal. Todo hombre tiene su lugar asignado en el orden mejor de las cosas; se trata de encontrar ese lugar y de no pervertir ese orden» (II, p. 563). El mismo Wolmar es, en su propia vida y en su entorno doméstico, modelo de ese respeto por el orden cósmico: «El orden que ha puesto [Wolmar] en su casa es la imagen del que reina en el fondo de su alma, y parece imitar en un hogar pequeño el orden establecido en el gobierno del mundo» (II, p. 371).

La restauración del orden natural, tarea fundamental de la moral, pasa por el conocimiento de la verdadera situación del hombre con respecto a todos los otros seres, y culmina en la disposición de

nuestras tendencias de acuerdo con ello: «He aquí el sumario de toda la sabiduría humana en el caso de las pasiones: 1. Sentir las verdaderas relaciones del hombre, tanto en la especie como en el individuo. 2. Ordenar todos los afectos del alma de acuerdo con esas relaciones» (IV, p. 501).

A partir de este supuesto básico, se entiende mejor la distinción, tan importante para la ética rousseauniana, entre «amor de sí» (*amour de soi*) y «amor propio» (*amour propre*), cuya fuente parece haber sido Malebranche y su escuela (Fetscher, pp. 65 y ss.), pero que Rousseau ha ampliado y convertido en cardinal dentro de su teoría moral.

La distinción aparece por primera vez en el *Discurso*:

> El amor de sí mismo es un sentimiento natural, que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otra persona [y] que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente (III, p. 219).

La concepción del amor de sí que el texto refleja encaja perfectamente en la idea clásica del *appetitus naturalis* (regido en el hombre por la razón), en la idea por tanto de la continuidad existente entre virtud y felicidad. De aquí que Rousseau vuelva a lanzar con toda naturalidad la antigua apelación moral a la felicidad: «Es preciso ser feliz, querido Emilio; es el fin de todo ser sensible; es el primer deseo que nos imprime la naturaleza y el único que jamás nos abandona» (IV, p. 815).

En el *Discurso* parece admitir Rousseau, junto al amor de sí, otro impulso natural: la piedad, «repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes» (III, p. 154). En las obras posteriores, sin embargo, y con mejor acuerdo, desecha esta distinción y la piedad es considerada en adelante como una simple modificación del amor de sí mismo en una situación en la que ya reconocemos a nuestros semejantes como tales. Es «el primer sentimiento relativo que toca el corazón humano de acuerdo con el orden de la naturaleza» (IV, p. 505).

En todo caso, no es la piedad o la simpatía la fuente última de la moral. Rousseau no es evidentemente un racionalista en el terreno de la moral, y piensa que la moral es cuestión de sentimiento (IV, p. 523 nota); pero no de un sentimiento aislado del impulso a la propia felicidad, ni aislado tampoco de la razón. Rousseau se opone enérgicamente a la consideración atomizada de los sentimientos y de las pasiones. En verdad, sentimientos y pasiones sólo pueden ser *comprendidos* como formas legítimas o (como en el caso del amor propio y de las pasiones que fluyen en él) formas degeneradas del amor de sí. Y con respecto a este sentimiento primario, que se identifica conmigo mismo, la razón no es dueña ni esclava: es parte de él.

En el estado originario del hombre, en el que aún no existe autoconciencia, y en el estado homólogo del niño, en el que «no se siente de ningún sexo, de ninguna especie» (IV, p. 500) y en el que «es indiferente a todo fuera de sí mismo» (IV, p. 505), el amor de sí forma —por así decir— una sola pieza con el individuo, y aunque bueno y útil para él, es moralmente indiferente (IV, p. 322). Pero con el desarrollo gradual del hombre, y el homólogo del niño, el amor de sí se transforma también poco a poco, asume formas más complejas y entra en la esfera moral (Grimsley, 1977, pp. 72-75).

En efecto, la ruptura del estado originario (y, en el caso del niño, la salida del aislamiento infantil en la adolescencia) trae consigo no sólo el descubrimiento de los semejantes, sino también la manifestación de una hendidura en nuestro propio ser y en el amor a nosotros mismos. El hombre y el adolescente se descubren como cuerpo y como alma; y el amor de sí mismo se revela, no como una pasión simple sino como compuesta de dos impulsos, cuya satisfacción no siempre concuerda: «El apetito de los sentidos tiende al bienestar del cuerpo, el amor del orden al del alma» (IV, p. 936).

Es a este activo amor del orden, que es también amor de nosotros mismos en cuanto seres espirituales, al que llamamos conciencia. Y es la conciencia (no ya la razón, como pensaron los griegos) la que, asumiendo las exigencias justificadas del «apetito de los sentidos», puede lograr la reunificación del amor de sí, que ahora se ha tornado problemática.

Con ello entramos ya en el terreno de la moral, de la virtud, del esfuerzo sobre sí mismo: «la palabra *virtud* viene de *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud no pertenece más que a

un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad» (IV, p. 817). La virtud es ante todo esfuerzo para someter el apetito de los sentidos al amor del orden, para reunificar el amor de sí. Ahora bien, puesto que la resistencia del apetito de los sentidos proviene de las pasiones, y éstas —en su sentido peyorativo— tienen su origen en el amor propio, podemos igualmente decir que la virtud es un esfuerzo para dominar el amor propio. Sobre ello volveremos en seguida.

Puesto que la conciencia es amor al orden, no se despierta sin el conocimiento del orden, ni por tanto sin la ayuda de la razón:

> Cuando ... los hombres comienzan a lanzar sus miradas sobre sus semejantes, comienzan también a ver sus relaciones y las relaciones de las cosas, a captar ideas de conveniencia, de justicia y de orden; lo bello moral comienza a hacérseles sensible y la conciencia actúa (IV, p. 936).

Condicionada en su despertar por la razón, la conciencia no es idéntica con la razón; consiste en un sentimiento, el del amor al orden. Pero el sentimiento del amor al orden es idéntico al sentimiento de amor a sí mismo, cuando uno mismo se conoce en relación con un centro común. La acción moral, emanación de este amor al orden que es amor a sí mismo, no es el resultado de un altruismo injustificado, sino la expresión del amor más alto de sí mismo, el «interés moral» en la propia felicidad (Fetscher, 1978, pp. 84-86).

De acuerdo con estas observaciones hay que interpretar los textos en que Rousseau habla del carácter «innato» de la conciencia (por ejemplo, IV, p. 598). Con esa expresión, Rousseau no pretende sostener que el hombre en el estado originario o el niño pequeño la posea en acto; quiere afirmar solamente que es un desarrollo del amor a sí mismo una vez que nuestra razón nos revela que somos seres referidos a un conjunto más grande.

Hemos expuesto hasta ahora la secuencia de ideas «amor de sí-conciencia moral-virtud». Estas ideas mentan actitudes humanas que existirían incluso si permaneciéramos en el estado relativo de naturaleza: no ciertamente en el estado originario, en el que ni «conciencia» ni «virtud» podrían tener sentido alguno; pero sí en

aquel estado en el que hubiera «menos oposiciones de intereses que concurrencia de luces» y en el que «los hombres son substancialmente buenos» (IV, p. 937). Esto es, en el estado familiar-tribal (III, p. 171). Veamos ahora el contrapunto: la secuencia amor propio-pasiones-vicio.

En la exposición de Rousseau está suficientemente claro que el amor propio nace como una perversión del amor de sí en circunstancias de conflicto social; está también claro que su nacimiento tiene que ver con la comparación con los demás, con el deseo de ser el primero y el más estimado, con la escisión entre el ser y el parecer. No queda, sin embargo, suficientemente claro el modo concreto cómo se origina a partir del amor de sí.

Nos vemos pues empujados a la conjetura. Quizás el texto más ilustrativo sea el siguiente:

> Las pasiones primitivas, que tienden todas a nuestra dicha, nos hacen ocuparnos tan sólo de los objetos que se refieren a ella, y no teniendo como principio sino el amor de sí, son por esencia amorosas y dulces; pero cuando, desviadas de su objeto por obstáculos, se ocupan más de descartar el obstáculo que de alcanzar el objeto, cambian entonces de naturaleza y se transforman en irascibles y rencorosas, y así el amor de sí, que es un sentimiento bueno y absoluto, se transforma en amor propio; es decir, un sentimiento relativo por el que uno se compara con otro, que pide preferencias, cuyo disfrute es puramente negativo, y que ya no busca satisfacerse por nuestro propio bien, sino por el mal de otro (I, p. 669).

De acuerdo con el texto, el amor propio es una especie de retorcimiento del amor de sí, que —obstaculizado en su búsqueda del propio bien por los «conflictos de intereses» propios de cualquier sociedad compleja— se vuelven contra el obstáculo con odio y no busca ya superarlo sino ante todo destruirlo. Si esta interpretación es correcta, se sigue que, si bien el amor propio se encuentra en germen en el deseo de aparentar, que es inseparable de cualquier convivencia estable entre hombres, no nace propiamente —o al menos no desarrolla su perniciosa potencialidad— sino cuando esa convivencia se hace conflictiva, cuando hay más «conflicto de intereses» que «concurrencia de luces». En el estadio de naturaleza relativo, esto es, en el estadio anterior a la propiedad y al poder político (estadio representado en la comunidad de Clarens, en *La nueva*

Eloísa), el amor propio no existe aún, al menos en sus efectos dañinos de odio y rencor, aunque se encuentre germinalmente en el deseo de ser preferido. Las necesidades son pocas y tan fácilmente saciables que no existe frustración, ni por tanto hay lugar para el resentimiento.

El amor propio es considerado generalmente por Rousseau como fuente de pasiones rencorosas y de vicio; puede sin embargo tener algunos efectos buenos cuando se emplea como medio de cohesión social. Ello sucede cuando el amor propio «se ensancha», es decir, pasa de estar estrechamente referido al yo individual a extenderse al grupo al que pertenecemos. A medida que el grupo se hace más amplio, el amor propio que se identifica con el sentido de pertenencia al grupo cambia paulatinamente de sentido: disminuye el elemento de odio frente al extraño y aumenta el elemento de orgullo de pertenecer al grupo. En este caso, el amor propio así elaborado puede dar lugar a virtudes espléndidas, como la lealtad, la solidaridad, el sacrificio, etc. Éste es justamente el caso del patriotismo, que sin embargo siempre conserva de su origen un elemento de recelo ante el extraño (IV, p. 248). Sólo en el caso límite en que el amor propio se extendiera a toda la comunidad del género humano, perdería totalmente su matiz particularista y se reabsorbería en la justicia y el amor a la humanidad; esto es, corregiría su retorcimiento original y se transformaría en amor de sí mismo (IV, p. 547).

La doctrina de las pasiones no hace sino prolongar la distinción rousseauniana entre amor de sí y amor propio. En cierto sentido, todas las pasiones son modificaciones del amor de sí mismo: «La fuente de nuestras pasiones, el principio y origen de todas las otras, la única que nace con el hombre y jamás lo abandona mientras vive es el amor de sí; pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la que todas las demás no son, en cierto sentido, sino modificaciones» (IV, p. 491).

Una idea fundamental de la doctrina moral de Rousseau es que esas modificaciones del amor de sí a las que llamamos «pasiones» son de origen social, y deben su desarrollo a luces o conocimientos que el hombre no puede adquirir sino en una relación constante con sus semejantes (Derathé, 1970, pp. 138-139). De estas pasiones, sin embargo, unas son desarrollos naturales del amor de sí: son las pasiones «dulces y afectuosas» que nacen en el niño del intercambio

afectivo con quienes lo cuidan, y que luego se extienden —a medida que el niño crece— a otras personas a las que va conociendo, según las diversas relaciones en que está con ellas (IV, p. 492).

Otras pasiones, sin embargo, no pueden considerarse expansiones directas y naturales del amor de sí, sino más bien de aquel retorcimiento suyo que era el amor propio. Estas pasiones son *artificiales*: tanto porque su nacimiento no se debe a un impulso natural, sino a algún acontecimiento exterior (IV, p. 332), cuanto porque su orientación rencorosa y agresiva es contraria al impulso natural del corazón humano, que es la benevolencia. En cuanto se apoyan en el amor propio, son también *insaciables*: «El amor propio que se compara [constantemente con otros] jamás está contento ni podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los otros, exige que los otros nos prefieran a ellos, lo que es imposible» (IV, p. 493).

Una comparación de las pasiones positivas con las negativas nos ofrece los siguientes contrastes: *a*) las primeras son naturales, brotan en el desarrollo espontáneo del individuo; las segundas son artificiales, son siempre debidas a alguna intervención extraña que distorsiona ese desarrollo; *b*) las primeras se basan en las necesidades propias del individuo, y son por tanto saciables; las segundas se basan en necesidades artificiales, y son en principio insaciables; *c*) la expansión de las primeras crea armonía y paz en la sociedad, la de las segundas discordia y guerra.

Una consecuencia clara que se sigue de esta comparación es la siguiente: la discordia que las pasiones negativas introducen tanto en el alma individual como en el seno de la sociedad tiene su raíz en las falsas necesidades que el individuo se crea al vivir en una sociedad cuya esencia es la competición, y cuyo epítome sería la necesidad, imposible de saciar, de ser preferido a todos. Ello nos proporciona una clave sumamente iluminadora para dirigir la vida moral. La abstracta máxima: «ordenar nuestra vida de acuerdo con las relaciones verdaderas», se transforma en ésta, mucho más concreta: «lo que vuelve al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los otros; lo que lo vuelve esencialmente malvado es tener muchas necesidades y depender mucho de la opinión» (IV, p. 493).

Por desgracia, vivir de acuerdo con esta máxima no es fácil porque la influencia de la sociedad trabaja en el sentido contrario: aumentar las necesidades y el influjo de la opinión. Por ello los hom-

bres «no pudiendo vivir siempre solos, difícilmente vivirán siempre buenos: esta dificultad aumentará necesariamente con sus relaciones mutuas» (IV, p. 493).

La tendencia de esta moral rousseauniana del hombre natural es negativa. Es preciso, antes que nada, disminuir nuestras dependencias y nuestras relaciones. Ello significa, si no un retiro al desierto, al menos un retiro interior que no deja de recordar el propugnado por Montaigne (*Ensayos*, I, 39). Además, a esta actitud de retirada del mundo no puede corresponderle, pese a ocasionales declaraciones de Rousseau, una moral expansiva de activo amor universal, sino una moral de la piedad y de la compasión. No es posible al corazón humano —observa no sin agudeza Rousseau— ponerse en el lugar de quienes son más felices que nosotros, sino únicamente de quienes son más desgraciados (IV, p. 506).

El precepto fundamental de esta moral del hombre de la naturaleza (y aquí puede medirse toda la distancia con respecto a la moral del ciudadano) es el de no hacer mal a nadie; el precepto de hacer el bien, si no está completamente subordinado a aquél, es peligroso, falso y contradictorio. He aquí la conclusión, que nos muestra nítidamente la divergencia de los ideales:

> El precepto de jamás hacer daño a otro entraña el de estar ligado a la sociedad lo menos que sea posible; pues en el estado social el bien de uno hace necesariamente el mal del otro. Esta relación está arraigada en la esencia de la cosa, y nada puede cambiarla; a partir de este principio, preguntémonos cuál es mejor, si el hombre social o el solitario (IV, p. 340).

4. «Et pluribus unum»

La moral individual, esbozada en el *Emilio*, no compone aún una solución plena al problema del mal moral. Emilio, educado para sí mismo y no para los demás, no está sin embargo destinado a vivir aislado (ni siquiera en la deliciosa *solitude à deux* de la pareja) sino a habitar en la ciudad y a vivir con los demás hombres (IV, pp. 483-484); y ello encierra que se enfrentará con los problemas políticos.

En su carta a Christophe de Beaumont, mantiene Rousseau que,

mientras la convivencia de los hombres se caracteriza por la «concurrencia de las luces» y no por el despertar de la ambición y el conflicto de intereses particulares, los hombres permanecen esencialmente buenos; pero desde el momento en que, con el choque de intereses, se desarrolla la enemistad y la desconfianza mutuas, desde ese mismo momento se corrompe la conciencia moral, «más débil que las pasiones exaltadas» (IV, pp. 936-937), y con ella toda la personalidad moral. Las instituciones sociales perversas resultantes de tales conflictos (y tales son, según Rousseau, las de los grandes estados contemporáneos) pueden así perturbar profundamente la vida moral del individuo; justamente por ello la educación necesita encontrar su complemento en una ordenación social correcta, que —al reducir los conflictos de intereses— calme el tumulto de las pasiones encontradas y permita escuchar claramente la voz de la conciencia.

Por tanto, la teoría moral implícita en el proyecto de educación de Emilio, necesita completarse con una teoría política: «Es menester estudiar a la sociedad por los hombres y a los hombres por la sociedad; quienes pretendan tratar por separado política y moral, jamás comprenderán nada de ninguna de ellas» (IV, p. 524). Esta es la razón por la que Rousseau ha juzgado necesario concluir el *Emilio* con un amplio resumen de las doctrinas políticas expuestas en el *Contrato social* (IV, pp. 836 y ss.); y el Preceptor cerrará su magna tarea pedagógica con una exhortación a la preocupación por el bien público y a la disponibilidad para participar en la vida política (IV, pp. 859-860).

El *Contrato social* contiene todos los temas esenciales de la teoría política de Rousseau. Rousseau subtituló modestamente su obra «Principios de derecho político» (una disciplina, curiosamente, de la que él mismo había escrito: «El derecho político está aún por nacer, y hay que presumir que no nacerá jamás», cf. IV, p. 836), pero indudablemente la obra tiene un alcance más amplio.

La teoría política de Rousseau tiene un tono distinto de las de sus contemporáneos. A diferencia de Hobbes, Rousseau no pretende justificar por nuestro propio interés la obediencia para con los gobiernos establecidos; a diferencia de Locke y los puritanos, tampoco pretende establecer los límites de la obediencia debida a esos mismos gobiernos. La tarea de Rousseau se asemeja más a la de Pla-

tón: definir el concepto de una sociedad política ideal (Plamenatz, 1977, I, p. 391). Existen sin embargo notables diferencias entre ellas, ya que la concepción platónica se basa en supuestos metafísicos que Rousseau no comparte en absoluto, en especial la existencia de una naturaleza humana fija e invariable. Más adelante quedará explicado en qué puede consistir entonces la idealidad de la sociedad dibujada en el *Contrato*.

En *Las confesiones* IX (I, p. 104) cuenta Rousseau que, de entre sus obras, a la que más tiempo había dedicado y en la que más a gusto trabajaba eran las *Instituciones políticas* (un proyecto del que el *Contrato* constituye el único fragmento publicado). El *Contrato* ha ocupado por lo tanto un lugar central en el interés intelectual de Rousseau, pero no es fácil precisar exactamente qué papel juega en el conjunto de su pensamiento.

A pesar de su brevedad, el *Contrato* (y más en general, la teoría política de Rousseau) se presta a interpretaciones muy diversas. Generalmente ha sido leído más desde su repercusión en la posteridad que desde la propia estructura interna del pensamiento de Rousseau. Se ha encontrado en él la fuente principal de las ideas kantianas acerca de la ley y la libertad (Cassirer, 1987) y también —por el contrario— de las ideas hegelianas acerca del Estado ético como encarnación y superación de la moralidad individual (Kelly, 1969); también (pero ello no está sin conexión con lo anterior) se ha discutido si hay que ver en Rousseau un defensor de la libertad individual y del Estado democrático burgués, o —en sentido opuesto— un propugnador de la sumisión del individuo al Estado totalitario. No nos ocuparemos de estas cuestiones; puede encontrarse una excelente exposición de ellas en Pasqualucci, 1974 (I, pp. 125-144). Esperamos que resulte claro de nuestra exposición si y hasta qué punto las ideas políticas de Rousseau afectan a estas cuestiones.

La intención que Rousseau lleva al escribir el *Contrato* está claramente avisada en la primera página del escrito: determinar qué condiciones pueden hacer legítima la situación universal de sujeción política en la que los hombres se encuentran (III, p. 351). Que esa situación era injusta (en cuanto favorecía más a los ricos que a los pobres), y en último remate tiránica (en cuanto despojaba a los súbditos de cualquier derecho frente al monarca) era la conclusión decisiva del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Se trata por

tanto de determinar bajo qué requisitos el sometimiento político dejaría de ser injusto y tiránico, y bajo cuáles se convertiría en algo legítimo.

Por «legítimo» debemos entender aquello que es máximamente adecuado a la naturaleza humana en una determinada situación histórica: «tomando a los hombres tales como son y a las leyes tales como pueden ser» (III, p. 351). Considerada en abstracto, la mejor estructura política, la más natural, sería la no existente, como ocurre en el estadio familiar-tribal; pero esta situación es ya inviable, como mostraba suficientemente el *Discurso*.

Puede darse así la paradoja de que las instituciones sociales y políticas más legítimas (es decir, más «naturales») en un determinado momento del desarrollo social, sean las que más «desnaturalicen» al hombre; puede muy bien suceder que el único modo de salvar al hombre internamente dividido y pendiente de la opinión ajena sea quitarle lo que aún le queda de independencia natural y socializarlo totalmente: «quitarle su existencia absoluta para darle una relativa y trasladar al "yo" dentro de la unidad común» (IV, p. 249).

El problema, en términos políticos, se plantea del modo siguiente: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a las personas y los bienes de cada asociado, y por medio de la cual, al unirse cada uno con todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (III, p. 360).

Si la primera parte de este problema (poner la fuerza común al servicio de cada asociado) había sido ya resuelta en el pacto espúreo, del que habla el *Discurso*, la segunda sólo puede resolverse con un nuevo pacto social, cuya substancia puede resumirse en los siguientes términos:

> Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros cuantos votos tenga la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su «yo» común, su vida y su voluntad (III, p. 361).

A pesar del tono dramatizado del texto, Rousseau no supone que el pacto social haya de ser un hecho real y que la transición del estado de naturaleza al legítimo Estado político tenga que darse en un instante. El concepto central del texto es el de *voluntad general*: se da un legítimo pacto social cuando las instituciones políticas y sociales no impiden la formación de una verdadera voluntad general, que dirija toda la vida política. La plausibilidad del pacto social, tal como Rousseau lo propone, depende de la del concepto de voluntad general, que merece por lo tanto una consideración más atenta.

Rousseau cita con aprobación la definición de «voluntad general» propuesta por Diderot (en el artículo «Derecho natural» de la *Enciclopedia*): «un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene derecho a exigir de él» (III, p. 286).

Para Rousseau, sin embargo, esta definición —aunque correcta— es excesivamente abstracta. Vendría a coincidir con el dictamen de la conciencia moral solitaria sobre los mutuos deberes de justicia. Estima Rousseau que la cavilación aislada no sería capaz, al menos en la mayoría de los individuos y de las ocasiones, de llegar a decisiones justas; no sólo la imposibilidad moral de distanciarse de los propios intereses, sino la misma dificultad del pensamiento abstracto se interpondrían en el camino hacia la determinación individual de lo que es justo o injusto. No olvidemos que la misma luz de la conciencia se oscurece en el caos de los intereses encontrados: «La primera dificultad vuelve siempre: sólo del orden social establecido entre nosotros extraemos las ideas del que imaginamos» (III, p. 287).

Resulta por tanto imposible determinar la voluntad general a través de la reflexión individual. Tampoco la unión *a posteriori* de las decisiones individuales y la elaboración por algún procedimiento de decisión de una elección común produciría forzosamente la voluntad general. Esto es, a nuestro entender, lo que Rousseau entiende por «voluntad de todos», algo conceptualmente distinto de la «voluntad general»: «Hay a menudo mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no considera más que el bien común, la otra considera el bien privado y no es sino una suma de voluntades particulares» (III, p. 371).

La distinción entre ambas parece consistir en el procedimiento de toma de decisiones: en el caso de la voluntad de todos, la decisión propiamente dicha es tomada aisladamente, aunque luego se someta a algún procedimiento de elección colectiva, por lo tanto sólo hay una visión particular del bien social; en el caso de la voluntad general, la decisión se toma colectivamente, de acuerdo con ciertas condiciones que eliminarían la particularidad de los puntos de vista individuales, por lo tanto, hay una visión general del bien social, y la decisión encuentra siempre el bien común.

Las condiciones que hacen posible la formación de la voluntad general se pueden resumir en una: la participación informada de todos los ciudadanos en la elaboración de las leyes que han de regir la vida común de todos. Para asegurar esta participación *real* de los ciudadanos, Rousseau insiste en un importante matiz: el ciudadano debe participar exclusivamente *por sí mismo, en nombre propio.* Ello quiere decir, por un lado, que deben excluirse los grupos dentro de la asamblea, sean partidos políticos, asociaciones religiosas, grupos de presión económicos, etc.; por otro lado, que los ciudadanos no pueden ser representados en su función esencial, que es la legislativa (aunque necesiten nombrar comisarios para la función ejecutiva, o aplicación de las leyes). Cuando estas condiciones se cumplen, no cabe la distinción entre «voluntad de todos» y «voluntad general»: «Si, cuando el pueblo suficientemente informado delibera, los ciudadanos no tuvieran ninguna comunicación entre ellos, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena» (III, p. 371).

Al punto de vista de Rousseau en esta cuestión puede dársele una interpretación puramente procedimental, que podría expresarse globalmente así: en una deliberación realizada de acuerdo con las condiciones explicadas, nadie tiene ni la oportunidad ni la posibilidad de imponer un punto de vista favorable a su propio interés. Aparece aquí la importancia de las condiciones restrictivas antes señaladas (exclusión de grupos, no representación): si hay grupos organizados, fácilmente (por medio de una votación acordada) podrían imponer su voluntad sobre los simples ciudadanos, desorganizados; si hay representantes, pueden sustituir por la suya la voluntad de los representados. Sólo cuando los ciudadanos acuden individualmente a la asamblea, queda garantizado que no pasará ninguna

ley que tome más en cuenta el interés de un ciudadano concreto que el de cualquier otro.

Un punto merece destacarse a propósito de esta interpretación de la doctrina rousseauniana. Apenas merece la pena advertir que una decisión tomada en estas condiciones puede llamarse, analíticamente, «equitativa». Rousseau parece pensar que de ella, también de manera analítica, podría decirse que representa el interés común. Es claro que no es así. Si por «interés común» entendemos «lo más ventajoso para todos», no hay nada que *garantice* que una decisión equitativa (en el sentido indicado) sea siempre la más ventajosa para todos. Sólo se puede defender esa tesis si se prescinde de otras circunstancias diferentes a la de la igualdad en el voto y mucho menos controlables que ella: habilidad oratoria, estrategias demagógicas, astucia en el encauzamiento de la discusión, diferencias individuales en la comprensión de los argumentos; prejuicios ideológicos, etc. Todas estas circunstancias influyen necesariamente en la deliberación y encauzan el sentido de la decisión en direcciones impredecibles. Nada de esto, obviamente, pone en duda la conveniencia de las tomas de decisión equitativas, o «democráticas». La substancia de la observación es lógica: no hay contradicción alguna en mantener que una decisión libre y unánime puede resultar perjudicial o incluso desastrosa. Si insistimos en este punto, es porque Rousseau parece confundir el sentido lógico («equitativo») con el sentido substantivo («realizadora del interés común») en la noción de voluntad general.

Ello es posible porque la idea de formación de la voluntad general no es puramente procedimental. Si en algunos textos Rousseau habla de voluntad general simplemente como el resultado, de acuerdo con el procedimiento de decisión que hemos esbozado, de la concurrencia de las voluntades empíricas de los individuos, en otros parece indicar que tanto la voluntad general como la particular se encuentran en el mismo individuo: «En efecto, cada individuo puede como hombre tener una voluntad contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano» (III, p. 363). Habría en cada individuo, adoptando la terminología kantiana, una voluntad empírica y una trascendental. La voluntad general en el individuo sería una voluntad formal, sin contenido preciso, con una sola máxima: «Quiero lo que la asamblea, de acuerdo con un procedimiento de decisión equitativo, determine». Esta voluntad general puede quizás identificarse con la conciencia moral y su principio *pacta sunt ser-*

vanda, del que Rousseau dice que es «un principio innato que no espera para desarrollarse más que las condiciones a las que se aplica» (IV, p. 334 nota). En esta voluntad general consistiría la verdadera libertad moral, y así podría entenderse el paradójico texto: «El pacto social encierra tácitamente este compromiso ...: que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo: lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre» (III, p. 364). En esta última línea, «ser libre» no puede significar otra cosa sino «comportarse como alguien que disfrutara de libertad moral», es decir, que amara el orden.

Lo que proporciona a la noción de voluntad general su atractivo, y al mismo tiempo constituye su dificultad, es esta confluencia de un sentido rigurosamente lógico-procedimental con un espíritu moral y religioso. Si la voluntad general expresa infaliblemente el bien común, no es tanto porque sea el resultado de un procedimiento, equitativo de decisión, sino porque revela, a través de este procedimiento, la búsqueda del orden de la conciencia. El desgaste, como por frotamiento, de las voluntades empíricas hace que el efecto de oscurecimiento del amor propio sobre la conciencia desaparezca, y que ésta se manifieste como inclinación hacia el orden general en torno a Dios. P. Riley ha mostrado notablemente cómo en el concepto rousseauniano de la voluntad general gravita toda una tradición teológica que pone justamente en la generalidad la característica de la voluntad divina (Riley, 1986). Este carácter general (el no verse a sí mismo sino como parte de un todo referido a Dios como centro) es también característico de la conciencia y de la voluntad general como emanación suya; el procedimiento de decisión equitativo es el método para que desaparezca el individualismo anarquizante.

El mismo dualismo de empirismo y trasfondo religioso-moral que encontrábamos en la noción de voluntad general, lo volvemos a encontrar en su expresión o plasmación, que es la ley.

Rousseau tiene un punto de vista hondamente pesimista con respecto al derecho positivo, a las leyes que encontramos en la realidad social: «El espíritu universal de las leyes de todos los países es favorecer siempre al fuerte contra el débil y al que posee contra el que no posee. Este inconveniente es inevitable y no tiene excepción alguna» (IV, p. 524 nota). Pero, del mismo modo que los teóricos del

derecho natural (Grocio y Pufendorf, especialmente) oponían al derecho positivo un derecho natural que debía servirle de referencia y de modelo, del mismo modo Rousseau opone a las leyes la ley verdadera, «aquella inspiración celeste que enseña al pueblo a imitar aquí abajo los decretos inmutables de la divinidad» (III, p. 310).

La ley manifiesta por tanto el orden querido por Dios. La ley rousseauniana no se sitúa muy lejos de la ley natural, que cumplía una función semejante. Una comparación minuciosa, que razones de espacio nos prohíben, entre, por ejemplo, el capítulo «Sobre la ley natural en general» de Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, II, 3) y los principales textos rousseaunianos sobre la ley (*Contrato social*, II, 6 y *MG*, II, 4) resultaría reveladora. Baste recordar, por no entrar en detalles de menor cuantía, que en ambos casos la ley (natural, según Pufendorf; civil, según Rousseau) se fundamenta en última instancia, no en la convención humana, sino en el orden mismo de las cosas, que consiste en la razón y la voluntad de Dios; en ambos casos también, el *corpus* de derecho (natural o civil, según los casos) se reduce en último análisis a una sola ley fundamental, que se formula de manera bastante parecida: para Pufendorf, «la sociabilidad pacífica para con los otros hombres debe ser conservada y cultivada por cualquier hombre en cuanto sea posible» (*De iure ...*, II, 3 y 15); para Rousseau, «cada uno debe preferir en todas las materias el mayor bien de todos» (III, p. 328).

En realidad, por lo tanto, Rousseau no se encuentra muy lejos de la tradición del derecho natural. No es menos cierto, sin embargo, que se aleja de ella en un punto importante. Para Rousseau la ley (entendiendo: la verdadera ley, la que refleja la voluntad general) es el eslabón que enlaza el derecho natural no razonado, que se encuentra en forma rudimentaria en el estado de naturaleza bajo la forma de vago e indeterminable sentimiento de justicia y que carece de reciprocidad y fuerza coactiva (III, pp. 286, 326 y 378), con el derecho natural razonado, que es —por así decir— una extensión de la ley a todo el género humano (III, p. 329). En consecuencia, la ley humana positiva, lejos de ser una aplicación de la ley natural a las circunstancias concretas, es la fijación del sentimiento vago de justicia y de benevolencia que se encuentra ya en el estado de naturaleza (III, p. 282), y constituye un modelo para el derecho natural razonado y elaborado.

De este modo, aunque en última instancia toda justicia proviene

de Dios, la ley humana (y el Estado, del que emana) se constituye en el referente primero de lo que es justo, y —en un sentido derivado— de lo que es en general virtuoso:

> La primera ley, la única verdadera ley fundamental que fluye inmediatamente del pacto social es que cada uno prefiera en todas las cosas el mayor bien de todos. Ahora bien, la especificación de las acciones que concurren a este mayor bien por las adecuadas leyes particulares, es lo que constituye el derecho en sentido estricto, el derecho positivo. Todo aquello que parece concurrir a este mayor bien, pero que las leyes no han especificado, constituye los actos de civilidad, de beneficencia, y el hábito que nos dispone a practicar estos actos incluso con perjuicio nuestro, es lo que se denomina fuerza o virtud (III, p. 328).

Podría por lo tanto conjeturarse (Cotta, 1965) del texto antecedente que, aunque en un sentido diferente del de Hobbes, también en Rousseau se da una reducción de la ética a la política: el ámbito de la moral privada tendería, de acuerdo con esta interpretación, a concebirse como un residuo del campo del derecho, lo aún-no-cubierto por la ley pero ya dispuesto a ser asimilado por ella en el momento en que resulte socialmente oportuno.

Pero esta acusación —si es que es una acusación— sólo tendría fundamento en el caso de que Rousseau propusiera su Estado como un ideal de algún modo alcanzable. Pero ello es sumamente dudoso. En varias ocasiones Rousseau ha declarado que el proceso de decadencia de los estados modernos es irreversible; ha afirmado solemnemente que «la institución pública no existe ya, y no puede existir en adelante; porque donde no hay ya patria, no puede haber ciudadanos. Esas dos palabras, patria y ciudadano, deben ser borradas de las lenguas modernas» (IV, p. 250). Ciertamente en algún momento de optimismo Rousseau ha creído posible hacer fluir la corriente hacia arriba y «reparar por nuevas asociaciones el vicio interno de la asociación general» (III, p. 479); y también es cierto que ha pensado que en algunas naciones poco «corruptas» (Córcega, Polonia) podían aplicarse, siempre con una amplia medida de ajuste, algunas de las ideas apuntadas en el *Contrato*. Sin embargo, la tendencia principal del pensamiento de Rousseau es innegablemente contraria a la posibilidad de una renovación salvadora de las naciones moder-

nas «a menos que haya una gran revolución casi tan temible como el mal que podría curar, y que es condenable desear e imposible de prever» (III, p. 56).

Si ello es así, debemos afirmar que el *Contrato social* no intenta dibujar el plan para construir una sociedad futura, sino establecer una medida de acuerdo con la cual juzgar y condenar las instituciones existentes (Shklar, 1969). Rousseau sabe con toda claridad que en las sociedades modernas ni se dan ni pueden darse las condiciones para la formación de la voluntad general y que por tanto en ellas no existen sino «simulacros de leyes» (IV, p. 858). El *Contrato* propone así una utopía, pero una utopía que no mira al futuro, sino al pasado. Utopía retrospectiva, semejante en su función a los ensueños acerca de la edad de oro, que rezaga su ideal a los tiempos legendarios de Esparta y Roma, y que nos sirve tan sólo para medir la distancia, insalvable, a la que nos encontramos de la única forma de vida social que pudo poner fin, por medio de la creación de una segunda naturaleza, a nuestra infatigable huida de nosotros mismos.

Así, asentado en esta desesperanza con respecto a la política, pudo escribir Rousseau las líneas melancólicas que cierran la educación de Emilio:

> En vano aspiramos a la libertad bajo la salvaguardia de las leyes. ¡Las leyes! ¿Dónde se encuentran y dónde son respetadas? En todas partes no has visto reinar bajo este nombre más que el interés particular y las pasiones de los hombres. Pero las leyes eternas de la naturaleza y del orden existen. En el sabio ocupan el puesto de la ley positiva; están escritas en el fondo de su corazón por la conciencia y por la razón; a ellas debe someterse para ser libre ... La libertad no está en ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre, que la lleva consigo a todas partes (IV, p. 857).

Hay, por tanto, en último lugar una apelación al hombre de la naturaleza, que sabrá desde luego cumplir con sus deberes de ciudadano, pero no porque encuentre en las leyes su propia voluntad transformada en voluntad general, sino porque la obediencia a los «simulacros de ley» es la manera de expresar su benevolencia para con los hombres y su amor a la virtud (IV, p. 858). La síntesis imposible del hombre y del ciudadano se humilla a la acomodación melancólica del hombre de la naturaleza a su país y a su gobierno; y, si

ello es posible, a la huida de la gran sociedad y al recogimiento a una vida «patriarcal y campestre ... la vida más apacible, más natural y más dulce para quien no tiene el corazón corrupto» (IV, p. 859). El paradero real de los anhelos de Rousseau no es el Estado moderno, ni liberal ni totalitario, sino la pequeña comunidad preferentemente rural, cuyo tipo encontramos en la de Clarens de *La nueva Eloísa*, y en la que los vínculos amorosos personales y las creencias religiosas compartidas forman la parte más sólida del entramado social. Esta es la única utopía que puede llegar a ser una realidad para los individuos, pero que, en todo caso, no puede ser el instrumento de la regeneración social: «Se trata la edad de oro de quimera, y lo será siempre para quienes tienen corazón y gusto corruptos ... ¿Qué haría falta entonces para hacerla renacer? Una sola cosa, pero imposible: amarla» (V, p. 859).

5. Final

La obra de Rousseau puede leerse como la expresión de la percepción, extraordinariamente fina, de las tensiones entre individualismo y exigencia de solidaridad que, aunque siempre existentes en cualquier sociedad, la formación económica capitalista y la ideología cultural de la modernidad han llevado al paroxismo y han planteado como único problema de la reflexión moral y política. Rousseau ha rehusado suavizar esta contradicción, y con ello ha rechazado también el proyecto ilustrado de construir una moral coherente y autónoma, basada en alguna forma de sentimiento de simpatía o de egoísmo ilustrado, que permitiera eliminarla. Su propia solución oscila poco armónicamente entre una ideología del orden natural, apenas admisible para la mentalidad moderna, y una práctica de la moral retirada y negativa, difícilmente conformable al espíritu activista del capitalismo. El gran fogonazo del *Contrato* ha tenido más trascendencia por el uso (y la rapiña) que de él han hecho interesados especuladores políticos, que por la posibilidad de una conciliación real en el seno del pensamiento de Rousseau.

Si su papel en la historia de la filosofía moral y política es —a nuestro juicio— más el de revelador de problemas que el de sistematizador de soluciones (y, expresamente, no queremos hacer un juicio sobre la prioridad en importancia de ambas funciones), no sería

justo olvidar el papel desempeñado por Rousseau en la elaboración de un mito que —sea cualquiera su valor epistemológico— constituye uno de los grandes impulsos de nuestra cultura: el gran mito de la liberación del individuo, no solamente de la autoridad exterior de otros hombres o del Estado, sino principalmente de su mismo ser social, de las deformaciones que el proceso de convertirnos en personas ha producido en nuestro propio ser. La idea de encontrar la felicidad en la liberación, y ésta en alguna forma de encuentro y reconciliación consigo mismo, con nuestra verdadera «naturaleza», por debajo de las plasmaciones sociales, ha alcanzado entre muchas personas la categoría de principio ético primordial (que, debemos confesar, no estamos seguros que merezca) y ha inspirado muchas prácticas educativas y psicológicas de indudable trascendencia en nuestra cultura. Y si bien es lícito dudar de que el influjo del gran mito haya sido en todas las ocasiones beneficioso, no sería justo negarle el papel de opositor importante a la administración de la vida que, cada vez más, parece ser el sino de nuestras sociedades.

Bibliografía

1. *Obras de Rousseau*

Oeuvres complètes, eds. B. Gagnebin y M. Raymond, Gallimard, La Pléiade, París, 1959-1969, 4 vols. Citaremos siempre por esta edición, si no indicamos cosa diferente, señalando volumen y página, por ejemplo, IV, p. 936.

Oeuvres complètes, ed. M. Launay, Seuil, París, 1971, 3 vols.

2. *Traducciones al castellano*

Hemos encontrado especialmente útiles las siguientes:

Escritos de combate, traducción y notas de S. Masó, Alfaguara, Madrid, 1979.

Escritos religiosos, introducción, traducción y notas de A. Pintor-Ramos, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978.

Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, prólogo, traducción y notas de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

3. *Estudios*

Baczko, B., *Rousseau: Solitude et communauté*, Mouton, París-La Haya, 1974.
Bermudo, J. M., *J.-J. Rousseau: la profesión de fe del filósofo*, Montesinos, Barcelona, 1985.
Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, París, 1973.
Cassirer, E., *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, París, 1987.
Cotta, S., «Théorie réligieuse et théorie politique chez Rousseau», en *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique*, 5, Presses Universitaires de France, París, 1965, pp. 171-194.
Crocker, L., *Rousseau's social contract: An interpretive essay*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland, 1968.
De Beer, G., *Rousseau*, Salvat, Barcelona, 1985.
Derathé, R., «L'homme selon Rousseau», en *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Les Belles Lettres, París, 1964, pp. 203-217.
—, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París, 1970.
Ferrari, J., *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klinsieck, París, 1979.
Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978.
Goldschmidt, V., *Anthopologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, Vrin, París, 1974.
Gouhier, H., «La religion du vicaire savoyard dans la cité du *Contrat Social*», en *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Les Belles Lettres, París, 1964, pp. 263-275.
Grimsley, R., *Rousseau and the religious quest*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
—, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1977.
Groethuyssen, B., *J.-J. Rousseau*, Gallimard, París, 1983. (Hay trad. cast.: *J.-J. Rousseau*, FCE, Madrid-México, 1986.)
Guéhenno, J., *Jean-Jacques: Histoire d'une conscience*, Gallimard, París, 1983, 2 vols.
Kelly, G. A., *Idealism, politics and history: Sources of hegelian thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
Kopper, J., *Ethik der Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.
Masson, P.-M., *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Ginebra, 1970 (reproducción de la edición de París, 1916).
May, G., *Rousseau*, Seuil, París, 1976.

Moreau, J., *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
Pasqualucci, P., *Rousseau e Kant*, Giuffré, Milán, 1974, 2 vols.
Plamenatz, J., *Man and society*, Longman, Londres, 1977, 2 vols.
Polin, R., *La politique de la solitude: Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirèy, París, 1971.
Riley, P., *The general will before Rousseau: The transformation of the divine into the civic*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
Shklar, J. N., *Men and citizens: A study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Gallimard, París, 1976. (Hay trad. cast.: *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983.)
Todorov, T., *Frágil felicidad: un estudio sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 1987.

NOTA

1. Sobre la biografía de Rousseau, pueden consultarse May, 1976; De Beer, 1985; y de modo especial Guéhenno, 1983.

Alberto Saoner

HUME Y LA ILUSTRACIÓN BRITÁNICA

1. El debate ético

La guerra civil inglesa y el período subsiguiente ofrecieron la ocasión para que la transformación estructural de la sociedad, que alcanzaría en aquel país sus caracteres paradigmáticos, adquiriera explicitación a nivel teórico, comenzando quizá desde un enfoque en el que dominaban las consideraciones religiosas pero que tomaría pronto claro matiz político y económico. Lo que había comenzado en el Renacimiento, continuaba ahora con la ventaja de una experiencia más rica y completa, tanto a nivel práctico como teorético. Un entramado nuevo de acciones humanas, guiadas por la correspondiente normativa «técnica», exigía la armonización de sus fundamentos últimos. No debe, por tanto, resultar sorprendente que la casi totalidad de los filósofos británicos, a lo largo de más de dos siglos, dedicaran una parte importante, si no la única, de sus preocupaciones intelectuales a la ética.

Puede decirse, con bastante acierto, que Hobbes es el comienzo y, durante mucho tiempo, la referencia de ese teorizar. Sus planteamientos, más sutiles de como a veces se ha querido presentar, ofrecen indudables flancos de ataque —en gran parte debidos a sus pretensiones absolutistas— pero configuran de forma bastante precisa el «terreno de juego».

Entre las cuestiones problemáticas que dejará como herencia se encuentra el hincapié puesto en la cuestión de los medios, que ocultaba la existencia de graves problemas pendientes en el ámbito de los fines, como es el caso de la transición del bien como objeto de

deseo al bien como maximización del placer. Ligado a él se sitúa la adecuada interpretación de lo que debe entenderse por interés egoísta. Estos temas constituyeron foco especial de interés para la filosofía moral británica posterior, en gran parte organizada como una crítica a Hobbes desde perspectivas diferentes. Me limitaré a tratar de centrar algunos aspectos.

Para Butler (1692-1752) es patente que no puede confiarse en una fácil transición o identificación de los deseos primarios con lo que él llama el *cool self-love*, verdadera felicidad a largo plazo. Existen sobrados ejemplos de que la satisfacción irreflexiva de los primeros puede aniquilar el objetivo final, incluso si se concreta en la gratificación máxima del placer. Esto deja claro que el amor propio bien entendido tiene autoridad sobre las pasiones, pero no siempre tiene poder. Por otra parte, si consideramos a ese amor propio sereno como la verdadera expresión del interés egoísta, cabría perfectamente calificar de «desinteresados» a los deseos que arruinan la felicidad de un ser humano. Esta paradoja terminológica pone en primer plano una cuestión importante: las implicaciones tautológicas de los postulados egoístas. El que los deseos sean «nuestros» no empece que puedan tener como objetivo la felicidad de los demás; ni tampoco que su satisfacción sea un obstáculo a nuestra felicidad.

Dos distintas cuestiones, con posibles respuestas alternativas cada una, emergen de ese planteamiento. Por una parte, la de si los motivos son fundamentalmente egoístas en el sentido estricto de la palabra, o más bien, al estilo de Butler, si incluyen igualmente deseos altruistas. Por otra parte, si la motivación ha de centrarse primordialmente en el ámbito de los deseos, o, por el contrario, si consideraciones de otra índole pueden ser motivos suficientes para la acción sin que medie deseo alguno. La organización de respuestas a dichas cuestiones da cuenta, en gran medida, de las grandes tomas de postura éticas del pensamiento británico, desde las más fielmente hobbesianas hasta el racionalismo y el sentimentalismo, especialmente en las distintas concepciones del *moral sense*, de Hutcheson, Hume y Smith.

Como un inciso, es oportuno observar cómo este tipo de problemática se centra en gran medida en cuestiones psicológicas. Para el pensamiento clásico, las concepciones morales y políticas iban hermanadas con una visión determinada de la naturaleza humana, que era naturalmente la que definía el agente moral. Esta imagen man-

tuvo sus rasgos fundamentales a lo largo de las transformaciones sufridas en el mundo antiguo y medieval. Pero el mundo moderno, con su nueva concepción individualista, proyectaba la imagen de un sujeto distinto. La definición y concreción de tal imagen exigió la puesta en marcha de una gran actividad psicológica. Es por ello inevitable que la teoría ética se vea, a lo largo de todo este período, constantemente imbricada en especulaciones de tal índole.

En la medida en que los problemas filosóficos podían desligarse de esa mediación y plantearse cuestiones más propias, un lugar preponderante lo ocupa el tema de los criterios últimos de la moralidad. También aquí las respuestas varían, en conexión, claro está, con las posturas adoptadas en los otros terrenos. Las normas morales pueden ser consideradas como prescripciones encaminadas a satisfacer nuestro interés —en las distintas posibles concepciones de éste—, o a satisfacer nuestra natural propensión a la benevolencia, o a alcanzar lo que es bueno o justo en sí.

Uno de los que ha sido considerado más fiel a las premisas hobbesianas es Mandeville (1670-1733). Desde la perspectiva más psicológica, su postura es la más extremada, interpretando la naturaleza de los deseos en su sentido más egoísta. Reconociendo la pertinencia de las distinciones butlerianas, mantenía sin embargo que la conducta social del hombre puede explicarse, sin necesidad de acudir a presupuestos naturales altruistas, como resultante de sus apetencias más egoístas. Es posible que su postura en la cuestión de las normas morales fuera lógicamente la de considerarlas de manera correspondiente, de tal modo que lo que define una acción como correcta es la medida en la que alcanza la satisfacción de los deseos egoístas, pero no es ésta la postura que hizo explícita. Insistió en que la moralidad consistía en la renuncia de los deseos, ya que, dada la naturaleza corrupta del hombre, no era posible descubrir en qué consistía la virtud a base de un análisis de dicha naturaleza. Otra cosa es lo que pasa por virtud en la sociedad, simple orgullo y concupiscencia. Hecho, por otra parte, afortunado porque de ser realmente virtuosa la sociedad se derrumbaría.

Ciertamente, diferentes son la mayoría de las posturas adoptadas por los pensadores más significativos. El propio Butler, pese a ciertas concesiones al egoísmo, Shaftesbury (1671-1713) y Hutcheson (1664-1746) insistieron en la realidad del altruismo, postulando a la benevolencia como una disposición humana casi tan sólida-

mente asentada como el egoísmo y no reducible a él. En el ámbito de los criterios morales, sus posturas difieren un tanto entre sí.

Para Shaftesbury, el sentido moral es algo más que una propensión humana; es la manifestación en el hombre de una armonía universal. Su postura refleja inequívocamente influencias de las teorías de la ley natural. Los criterios morales no pueden por tanto interpretarse como prescripciones identificables con el mero amor propio o la benevolencia; pretenden satisfacer algo más.

Para Hutcheson, en cambio, interés propio y benevolencia son propensiones naturales que establecen dos clases de fines para el hombre: el bien privado y el bien público respectivamente. La virtud consiste en preferir el segundo cuando entra en conflicto con el primero. Pero el *moral sense* es realmente como una tercera propensión natural, cuya misión radica en aprobar esa preferencia en que la virtud consiste.

Finalmente, para Butler lo primordial es el conflicto entre la virtud y las pasiones. En él aparecen tres guías para la acción humana: el amor propio, la benevolencia y la conciencia, aunque la segunda parece ofrecerle menos garantías de poder que las otras dos. El verdadero amor propio, adecuadamente sereno e ilustrado, no puede entrar en conflicto con la conciencia, que parece identificarse con la razón misma. Por esto, la postura de Butler en la cuestión de los criterios es que las reglas morales son realmente prescripciones para alcanzar el bien o hacer lo que es justo. Por supuesto, ambas cosas son deseadas, pero no es este hecho el que las convierte en buenas o justas. En esta postura Butler viene a coincidir en gran parte con la de los racionalistas, pero hay a veces diferencias muy profundas que separan sus concepciones.

Los racionalistas británicos aparecen en ocasiones como una más pobre contrapartida de sus correligionarios continentales, máximos detentores del rótulo, y típica y tópicamente contrapuestos a los empiristas de las islas. La apreciación no es totalmente justa ya que algunos de ellos, como Clarke, son pensadores de talla. Por otra parte, fueron el blanco directamente preferido por Hume y esto puede añadir algo a la impresión apuntada. En cualquier caso, tras una honesta voluntad filosófica secularizadora, son herederos de la tradición cristiana medieval, platónica o aristotélica. Su concepción de la razón presentaba seguramente algunas de las deficiencias que Hume trató de poner a la vista (y que le representó después a él

como una especie de detractor de la razón en sí). Pero a los efectos éticos, otros rasgos parecen presentar una especial peculiaridad.

Defensores de un concepto elevado de virtud, de contornos platónicos, no encontraron a veces más móviles en que apoyarla que el poder sancionador divino. Su concepción psicológica del hombre caía de lleno en las interpretaciones más estrechamente egoístas. Su posible influencia, o acaso su mayor coincidencia con el sentir general, hizo que las posturas altruistas, como la de Shaftesbury o incluso las más moderadas como la de Butler, resultaran de un chocante que lindaba en lo escandaloso. En cierto modo vinieron a testimoniar la decadencia de un pensamiento que, antes de su simbiosis religiosa e incluso en las mejores manifestaciones de ésta, había tenido un vigor y una profundidad que quizá no ha vuelto a alcanzar desde entonces.

La trayectoria del *moral sense* conduce desde Shaftesbury, y especialmente Hutcheson, hasta Hume (1711-1776) y Adam Smith (1723-1790).[1] Una de sus facetas la llevará aún más lejos: el hecho de que la virtud consista al fin y a la postre en seguir los dictados de la benevolencia parece implicar que el bien consiste en la felicidad general. De ahí que pueda considerarse a Hutcheson como el inspirador de esa idea de «el mayor bien para el mayor número» que viene a ser la consigna del utilitarismo. En otra vía, las teorías del sentido moral encontraron eco en el propio Darwin y, a través de él, han estado presentes en formulaciones filosóficas suscitadas por la teoría evolucionista que alcanzan notable importancia en nuestros días.

El mecanismo de la *simpatía*, utilizado por Hume, constituye también la base de la ética de su gran amigo Adam Smith.[2] Impulsor de la tendencia hacia el utilitarismo, por la importancia que se concede en la valoración moral a las consecuencias de las acciones, Smith disiente en parte de Hume por la concesión básica a la utilidad en la aprobación moral, afirmando que lo que valoramos en la conducta de un hombre es que sea «adecuada», más que útil. Para apoyar la sutileza de la distinción, rompe el viejo mecanismo automático de la simpatía, introduciendo en ella la decisiva mediación racional. Su encaje se consigue considerando la perspectiva de una tercera persona, imaginario observante de los autores. Es el *espectador imparcial*, precedente más claro de los futuros *preferidores racionales*.

2. David Hume

El subtítulo del *Treatise* anuncia que se trata de «un intento de introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales». Hume no pretendía tanto como ser el Newton de las ciencias sociales, pero al menos sí el Copérnico del área. Esto explica su intento de cubrir, y organizar el ámbito teórico que va desde el conocimiento a la política, pasando por temáticas psicológicas, antropológicas, éticas y económicas.

A efectos de la consideración de sus teorías éticas, el interés debe centrarse primordialmente en el tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana* (1740) y en la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).[3]

En cuanto a su interpretación general, la aportación de Hume a la ética ha sufrido (hecho, por desgracia, frecuente que le hermana con tantos otros) de sucesivas retroproyecciones desde perspectivas sucesivamente «contemporáneas», con fáciles deslizamientos en anacronismos históricos. Así se le ha considerado alternativamente emotivista o naturalista, utilitarista en mayor o menor grado, materialista, fenomenista, escéptico de variadas proporciones, etc.

El primer impacto realmente significativo, la obra de Hume lo tuvo entre los *philosophes*, quienes vieron en él al historiador[4] que transmitía la trayectoria de un país que había realizado una revolución, y que desmitificaba las ideologías más reaccionarias.

A través de Beattie, uno de los filósofos escoceses del *common sense* (escuela con la que se asoció también algo apresuradamente a Hume), le conoció Kant, quien indudablemente contribuyó más que nadie a cimentar su prestigio. Ello ayudó probablemente a evitar que se viera envuelto, en el mundo británico, en el descrédito que cayó sobre los escoceses. A cambio de ello renació como insigne precedente utilitarista de Bentham y Stuart Mill.

Acaso también gracias a Kant, llegó a gozar de prestigio en el continente entre los más acérrimos adversarios de todo empirismo, los idealistas, con los que nació la visión de un Hume que había mostrado el absurdo al que conducía la filosofía empirista. Posteriormente, los neokantianos le consideraron como el meritorio y necesario «motivador» de Kant. Con el interés de Brentano y Husserl, fue visto con buenos ojos hasta por la fenomenología.

El neopositivismo y la filosofía analítica hicieron de Hume, ya

en este siglo, una de sus referencias básicas. Se hizo especial hincapié en su ataque al racionalismo clásico y a la metafísica, es decir, en sus facetas «negativas» o destructivas, descuidando o relegando las «positivas» a las que se acusará, tópicamente, de psicologistas.

Pese a todo, esta visión sesgada tuvo como consecuencia el renacimiento de los estudios humeanos,[5] que produjeron un conocimiento más fiel de los textos y abrieron el camino hacia la visión «unitaria» de Hume.[6]

Quizá lo más importante de la apreciación actual sea el definitivo abandono de una interpretación tópica de Hume, todavía hoy lamentablemente presente en algunos manuales de historia de la filosofía, que le veía (constituyendo una típica tríada con Locke y Berkeley) como la «vía muerta»[7] de una trayectoria empirista que se remontaba a Bacon.[8]

La filosofía humeana constituye un vasto plan para dar un nuevo enfoque a todo el ámbito de las ciencias no naturales, que requerían una puesta al día similar a la que Newton había efectuado con las naturales. Este plan tuvo su primera manifestación en el *Treatise*, en plena juventud de Hume. El empeño se mantuvo en las obras sucesivas, con modificaciones de fondo y de forma, así como con ampliación de alcance, pero sin renunciar a la concepción unitaria original.

En los aspectos que aquí más nos atañen hay que insistir en el esfuerzo por dar una base naturalista a la ética en conformidad con un trazado previo de la naturaleza humana en sus vertientes epistemológica y psicológica. Estos, por otra parte, son los límites que Hume se ha impuesto, renunciando a profundizar en las bases biológicas y antropológicas, en que aquellas se sustentan, por considerar que pertenecen mayormente al ámbito de las ciencias naturales. Pero la conciencia de la unidad última de la naturaleza está siempre presente, como muestran sus múltiples referencias escépticas respecto de las concepciones dualistas, y como confirma también su determinismo moderado.

Sería, en consecuencia, un error suponer que la ética de Hume es una pieza separada del conjunto. Pero este error se ha cometido a menudo, con especial descuido del libro segundo del *Treatise*, dedicado a las pasiones, cuya importancia fue ocultada durante algún tiempo por el presuntamente grave «desliz» de Hume al confundir lógica y psicología. Con esta creencia se ignoraba un esfuerzo meri-

torio y extremadamente refinado en el ámbito psicoantropológico, a la vez que se mostraba desconocimiento o indiferencia ante un hecho histórico fundamental en la génesis del pensamiento ético moderno, y, en particular, de la especulación británica del XVII y XVIII.

A lo que me refiero es a la ruptura que se produce, como consecuencia de la innovación renacentista, del impacto del protestantismo y del capitalismo, entre «virtud» y «felicidad». Esta fractura obligó a una redefinición de los términos morales, a la vez que forzó a buscar una fundamentación de la felicidad no ya en bases sociocomunitarias sino en la psicología individual. Resultaba, por tanto, condición *quasi* necesaria de la especulación ética el establecimiento de las líneas directrices psicológicas del sujeto ético. De ahí surgía una posible alternativa, según se considerara adecuado restaurar la vieja armonía —definiendo la moralidad en términos de las consecuencias que conducen a la felicidad— o se asumiera el divorcio entre ambas.[9] Hume optará por la primera de estas vías.

El primer tema a destacar en su ética es, inevitablemente, el de su concepción de los fundamentos de la moral. Otro tema clave es el de las virtudes naturales y artificiales, con especial atención al problema de la justicia y la propiedad, y a ciertas consecuencias derivadas.

2.1. *La razón y las pasiones*

Del tercer libro del *Treatise*, la primera de sus tres partes se ocupa de la moral en general (*De la virtud y el vicio en general*). Las dos secciones en que se divide establecen con sus títulos la tesis fundamental: «I. Las distinciones morales no se derivan de la razón»; «II. Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral». Casi inmediatamente el problema se explicita: «¿Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras *ideas* o de nuestras *impresiones*» (*T*, p. 673).

El interrogante separa dos cuestiones: la de *distinguir* entre vicio y virtud, y la de *juzgar* (o calificar) una acción como censurable o loable. Es decir, por una parte tendríamos las «distinciones morales»; por la otra, los «juicios morales».[10]

Quienes sostienen la primera opción son los racionalistas. Hume

tiene *in mente* de modo más inmediato a los británicos (los Cudworth, More, Clarke, Wollaston, etc.), pero el ataque se extiende más allá. Resume escuetamente su posición:

> Todos estos sistemas coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas, y por su yuxtaposición y comparación. Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales a partir de la sola razón, o si resulta necesaria la intervención de otros principios para poder realizar dicha distinción (*T*, p. 674).

La presencia del adverbio *meramente* parece dejar suficientemente claro que se acusa a los racionalistas de pretender que el ámbito moral compete «exclusivamente» a una «razón», concebida prácticamente como la mera yuxtaposición y comparación de ideas. Y a esto es a lo que se va a oponer Hume.[11]

Su argumentación parte de la premisa empírica según la cual resulta indudable que la moralidad influye en las acciones y pasiones humanas. Dado que la razón, por sí sola, es incapaz de ejercitar una tal influencia, se ha de concluir que la moralidad no puede ser explicada por el mero ejercicio de la razón.

El peso de la argumentación descansa, naturalmente, en la segunda premisa. Hume se vuelve a cuanto dijo sobre la voluntad en el segundo libro del *Treatise*.[12] Allí se recordaba las actividades de la razón (generalmente llamada «entendimiento»), de las que se había tratado ampliamente en el libro I, el dedicado al conocimiento. Dichas actividades se resumen en la dualidad, clásicamente conocida como *Hume's fork*, que tan larga carrera tendrá en la filosofía posterior. Dichas actividades del entendimiento «cuando juzga por demostración o probabilidad» son las relaciones abstractas de nuestras ideas, y las relaciones de objetos de las que sólo tenemos información por nuestra experiencia.

Por lo que respecta a las primeras, la cosa parece bastante clara. La «primera especie de razonamiento» encuentra su provincia propia en el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos coloca siempre en el mundo de las realidades, y así «la demostración y la volición parecen por esto hallarse totalmente apartadas la una de la otra».

Por lo que respecta a las segundas, Hume dice llanamente que nuestras aversiones o propensiones, y las acciones subsiguientes que puedan provocar, se deben a las perspectivas de placer o dolor que puedan despertarse en relación con cualquier objeto. Pero por un proceso de transición psicológico (que ha ilustrado abundantemente con anterioridad) las emociones se extienden también a cualquier otro objeto que pueda estar relacionado con el primero, de modo que puede parecer que estas «relaciones entre objetos» se hayan convertido en la causa de las emociones. Pero es evidente que esta apariencia no es cierta:

> Nunca nos concerniría en lo más mínimo el saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos (*T*, p. 616).

Pero, inmediatamente, y en un párrafo famoso que se ha convertido en simbólico e incluso escandalizador, Hume apunta que la confusión en el uso del término «razón» puede ser la explicación del error tan tradicionalmente mantenido:

> Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, *y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la razón y la pasión.* La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas (*T*, p. 617, las cursivas son mías).

El sentido impropio se produce cuando se confunde la operación de ciertas pasiones «serenas» con la razón. Se trata de ciertas tendencias y deseos

> que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidas por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata ... Cuando alguna de estas pasiones está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se con-

funde con las determinaciones de la razón, por suponer que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad (*T*, pp. 620-621).

Una vez aclarada la confusión, no hay inconveniente —cuando convenga para facilitar el discurso— en utilizar el término «razón» en su uso vulgar, netamente deslindado de su sentido estricto puramente intelectual. Pero ahora se trata de negar la pretensión racionalista de que es precisamente la razón-entendimiento la que funda la ética. El rechazo se resume básicamente en tres argumentos:

1. La moralidad es una cuestión práctica, es decir, mueve a la acción; la razón, en cualquiera de sus dos operaciones, es incapaz de causar acción; por tanto, la moralidad no es una cuestión de la razón exclusivamente.

2. La razón da cuenta de la verdad o falsedad de las proposiciones, mientras que la moralidad responde de la aprobación o desaprobación de sus objetos; las acciones u objetos de la moralidad no pueden ser calificados de verdaderos o falsos; aprobación y desaprobación no son, por tanto, equivalentes a verdad o falsedad; en consecuencia, la moralidad no puede ser objeto de la razón exclusivamente.

3. Si la razón sola fuera pertinente para el descubrimiento de las distinciones morales, éstas tendrían que consistir en relaciones, de ideas o de objetos, que es lo que la razón puede descubrir; pero las relaciones de ideas son solamente de cuatro tipos,[13] y en ninguno de ellos se puede basar la moralidad; por otra parte, en las relaciones de objetos o de hecho (*matter of fact*) no aparece nada que quepa considerar como hecho moral; en consecuencia, la razón sola no puede dar cuenta de la moralidad.

Este último argumento es, en realidad, más largo y una de sus premisas debe ser explicitada algo más. Se trata de aquella que afirma que ninguno de los cuatro tipos de relaciones puede dar cuenta de las distinciones morales. Esta premisa viene confirmada por tres razones: *a*) tales relaciones no se aplican exclusivamente a los seres humanos, mientras que la moralidad sí; *b*) las relaciones se dan igualmente entre aspectos internos entre sí, entre aspectos externos entre sí, y entre aspectos internos y externos, mientras que la moralidad sólo tiene sentido en este último caso; y *c*) tales relaciones deberían dar cuenta de la causación voluntad-acción para ser

pertinentes a la moral, y esto equivaldría a convertir en necesaria una relación que sólo puede ser empírica.

Una observación más se hace precisa, también respecto de este argumento, debido a una confusión interpretativa que a veces se ha producido. Cuando Hume dice que la moralidad no es una *matter of fact*, lo hace con la cláusula definitoria «que pueda ser descubierta por el entendimiento» (*T*, p. 688). De lo contrario, no siendo tampoco una relación de ideas, no podría ser objeto de conocimiento. Naturalmente que se trata de una cuestión de hecho,

> pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma cuando *declaráis* una acción o un carácter como viciosos no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos (I, pp. 688-689).

He hablado antes de distinciones morales y juicios morales. Con la presencia conjunta de ambos aspectos (inevitable, al ser el uno consecuencia del otro) en este párrafo, considerado a menudo como la manifestación decisiva de Hume respecto de la moralidad, se han originado gran parte de las confusiones interpretativas de la ética humeana, al no percibir la diferencia fundamental entre unas y otros.

Juzgamos porque tenemos previamente la noción de lo moral. Los juicios pueden ser verdaderos o falsos, pero no así las distinciones morales, que son impresiones, y no ideas. Y los juicios morales verdaderos lo son en el sentido de ser confirmatorios de las distinciones. Así se entiende que Hume se refiera por una parte, en el párrafo últimamente citado, al sentimiento radicado en nuestra naturaleza, y despertado por la contemplación de un carácter o una acción, y en esto consiste la distinción moral, y, por otra parte, a la declaración confirmatoria expresada en el juicio.

Si las distinciones morales no proceden de las ideas, han de proceder necesariamente de las impresiones. Con esta declaración abre Hume la sección segunda:

> El curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón, o comparación de ideas, sólo mediante alguna

> impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones; y como todas nuestras percepciones son o impresiones o ideas, la exclusión de las unas constituye un convincente argumento en favor de las otras. La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa (*T*, p. 691).

Se trata por tanto de establecer la naturaleza de tales impresiones y el modo en que actuan sobre nosotros.

Obviamente, la correlación placentera es muy vaga. Existen tipos diferentes de placeres, como pueden ser el estético o el de la buena mesa, pero sería absurdo confundirlos, como sería el decir que el buen vino es armonioso o que la música tiene buen sabor. Por tanto, a la primera afirmación de que la virtud va acoplada a lo agradable, y el vicio a lo desagradable, le hace falta una mayor especificación. Las dos características que Hume considerará fundamentales serán, primero, que las impresiones morales solamente pueden ser causadas por seres humanos, y después, y básicamente, la separación del interés particular: «Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo» (*T*, p. 694).

El tratamiento más detallado de ese *moral sense* se deja para el análisis de cada una de las virtudes particulares, lo que ocupa el resto del tercer libro. La estructura de la parte ética del *Treatise* ha comenzado, por tanto, con una argumentación general, seguida de su comprobación empírica. Cuando vuelve sobre el tema en el *Enquiry*, la estructura es la inversa. Tras una mera introducción al tema, lo que se pasa a tratar inmediatamente son los «hechos» en que consiste la moralidad. De ahí se extraen ciertas conclusiones generales, y sólo en un apéndice se vuelve a la cuestión de principio.

El punto de partida de la investigación empírica es relativamente simple: se trata de analizar el conjunto de cualidades que constituyen «el mérito personal», incluyendo en ellas «todo atributo de la mente» y «todo hábito o sentimiento o facultad» que implique

valoración moral. La búsqueda del material vendrá facilitada por la introspección y por el lenguaje. Sus conclusiones pueden resumirse muy escuetamente: «... que el mérito personal consiste enteramente en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* a la *propia persona* o a los *otros*» (*I*, p. 144).

Alguna aclaración es necesaria, sin perjuicio de la brevedad. Hacer que la esencia de la moralidad se constituya en lo útil y lo agradable parece dar un camino abierto a las calificaciones de hedonismo y utilitarismo. Si hay algo de ello, no puede aceptarse más que tras ciertas matizaciones cruciales, que harán de la utilidad tal como él la entiende una noción mucho más amplia de lo que se entendería bajo un criterio estrictamente utilitarista. Algo similar, aunque en parte opuesto, ocurre con el placer, más restringido y subordinado en ocasiones a cosas tales como la felicidad y el honor.

Por otra parte, dos cosas han de quedar claras respecto de placer y utilidad: que son nociones distintas, y que no son simétricas. Y, sobre todo, que no son las raíces últimas. Un texto, al final de la sección VII, puede constituir un ejemplo, entre otros, bastante ilustrativo:

> Estos son algunos ejemplos de las varias especies de mérito que son valorados por el placer inmediato que comunican a la persona que los posee. Ninguna idea de utilidad o de consecuencias futuras beneficiosas entra en este sentimiento aprobatorio; sin embargo, es de una clase semejante a ese otro sentimiento que nace de las ideas de utilidad pública o privada. La misma simpatía social, o sentimiento de identificación con la felicidad o miseria humanas, da origen a ambas, según podemos observar; y esta analogía, en todas las partes de la presente teoría, puede considerarse justamente como una confirmación de ella (*I*, p. 134).

La moralidad está, aquí, fundada en la benevolencia, que es la base que explica los criterios de valoración del mérito personal. Dicha fundamentación, al efectuar lo que podría llamarse un «giro altruista», tendrá algunas repercusiones en el tratamiento de alguna virtud en concreto. Pero no representa ningún cambio en las consideraciones éticas generales. Los argumentos que a este respecto aparecen en el *Enquiry*, desde su misma introducción hasta los que constituyen las consideraciones del primer apéndice, vienen a reducirse a los tres que se han señalado en el *Treatise*. Por ello puede

subrayarse que no sólo no ha cambiado la postura ética general de Hume de una a otra obra, sino que tampoco lo ha hecho su argumentación.

2.2. *Virtudes naturales y artificiales*

El análisis de las virtudes sigue, en el *Treatise*, los planteamientos morales generales. Hume las divide en dos grupos: naturales y artificiales. De éstas, la más importante es la justicia que conlleva la cuestión de la propiedad. El tratamiento de ambas constituye muy probablemente lo más interesante y destacado de la ética humeana. También lo más problemático y, en cierto modo, peligrosamente innovador. Esto explica las cautelas con que Hume se mueve en el texto.

No se trata solamente del carácter impopular que la noción de artificialidad comporta aplicada a las virtudes. Los precedentes de una postura semejante ocupan una larga lista que se remonta hasta la Grecia clásica, y llegan hasta los más recientes Hobbes y Mandeville. La cuestión es que Hume no se inscribe en esa línea y pretende dejarlo claro. Para él, el fundamento moral de las virtudes es natural, pero en algunas de ellas se inserta un componente artificial o convencional.

Naturaleza y *natural* son términos de la mayor ambigüedad. Para Hume, «no hay ninguno más ambiguo y equívoco». Pero, sobre la base de su moderado determinismo, es posible todavía encontrar una diferencia significativa, aunque desdramatizada:

> He insinuado anteriormente que nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Pues bien, sostengo ahora que la *justicia* es de esta clase, e intentaré defender esta opinión mediante un breve y —espero— convincente argumento, antes de examinar la naturaleza del artificio de que se deriva el sentimiento de esa virtud (*T*, p. 699).

La diferencia teórica entre ambos tipos de virtudes, iguales por lo que respecta a su obligación moral, radica únicamente en la pro-

cedencia inmediata de las virtudes naturales respecto de una pasión natural. Lo que esto significa queda posteriormente aclarado:

> La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso (*T*, pp. 825-826).

Pero la calificación distintiva entre ambas viene prácticamente a desaparecer en el *Enquiry*. Únicamente en el tercer apéndice, donde hay unas últimas consideraciones en torno a la justicia, reaparece la vieja distinción del *Treatise*, si no terminológicamente, al menos conceptualmente. La distinción se ilustra con las imágenes de la pared y la bóveda. A la primera se asimilan las virtudes *naturales*, pues cada piedra añadida aumenta el total y es, relativamente, independiente de las demás. Las virtudes artificiales recuerdan más bien una bóveda donde cada piedra suelta, por sí sola, caería al suelo, y únicamente se sostiene por el conjunto (*I*, p. 190).

2.3. *La justicia y la propiedad*

Hay dos aspectos a considerar: el origen de la justicia, mediante un artificio, y la atribución de carácter moral a sus normas.

La argumentación en torno a la primera cuestión pasa por probar primero el hecho de la *artificialidad*, y seguidamente examinar la naturaleza del artificio.

En línea con sus propios presupuestos morales, y al amparo de una vieja tradición, Hume supone que lo que establece la aprobación moral de un acto procede de los motivos del mismo, motivos que son el reflejo del carácter, único al que tiene sentido aplicar la noción de *virtuoso*.[14] No obstante, sólo nos cabe penetrar en dicho carácter a través de su manifestación en acciones.

Pero la propia *virtud* del acto no puede ser el motivo primero, so pena de incurrir en un círculo vicioso. Habría que encontrar un motivo originario de tipo natural. Y, en línea con los presupuestos

morales básicos, dicho motivo tendría que estar ligado a una pasión. En consecuencia, Hume procede a examinar los candidatos más verosímiles, comenzando por los dos elementos extremos de la mayoría de las anteriores teorías éticas: el interés privado y el interés público, egoísmo y benevolencia. Junto a ellos se contempla también un cierto «amor a la humanidad», así como la benevolencia privada, esto es, la consideración de los intereses de la parte interesada.

En cualquier caso, el resultado del análisis es negativo por lo que no cabe sino concluir que hay que buscar un origen *artificial*, debido a la educación y a las convenciones sociales. Pero ello no reduce, en modo alguno, su carácter de necesidad:

> Aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *leyes naturales*, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie (*T*, p. 708)

Probado el origen *artificial* de la justicia, a Hume le queda examinar la naturaleza del artificio y posteriormente su constitución como *virtud*. Pero queda bien claro que la artificiosidad se limita exclusivamente a cuanto convierta a la justicia en norma social. La fase sucesiva, su constitución en virtud ha de ser algo perfectamente *natural*.

El discurso considera ahora el contraste entre el vivir humano aislado y el vivir social, en un razonamiento dirigido a destacar las ventajas y la sucesiva aceptación de la sociedad. Para ello es necesario que junto a los factores de hecho se dé también la conciencia de los mismos, es decir que los miembros de la especie humana tengan la posibilidad de llegar a darse cuenta realmente de cuán mejor, a los efectos que les son importantes, resulta la convivencia social. Para ello se hace fundamental la operación de una necesidad adicional, la atracción sexual. Ella es la que permite la constitución de un embrión de sociedad, comportando a la vez el medio experimental en que, gradualmente, la especie humana, dotada de la capacidad de reflexión, vaya desarrollando la conciencia de las ventajas de este modo de vida.

La base del origen social tiene, pues, características biológicas, con el inmediato añadido de las psicologías típicamente humanas.

Pero esta infraestructura biopsicológica no presenta cualidades puramente catalizadoras y de fermento. Conlleva también la operación de factores contrarrestantes de tipo disociador. Los propios elementos altruistas de ámbito limitado, como la benevolencia privada o la generosidad circunscrita, que, en ámbitos sociales reducidos (como los familiares), sirven de contrapeso equilibrador a los elementos básicamente egoístas de la naturaleza humana, se convierten en fuerzas antiaglutinantes cuando se trata de organizaciones sociales de ámbito más general. Este efecto disociador viene agravado por la existencia de dificultades debidas a las circunstancias externas. El punto clave se centra en la escasez de un cierto tipo de bienes.

> Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos prive de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez*, constituyen el principal impedimento de ésta (*T*, p. 712).

Dejando de lado la multiplicidad de comentarios e interrogantes que este texto, uno de los más densos y significativos del *Treatise*, plantea, lo importante es subrayar la manifestación de que el objetivo de la sociedad es, fundamentalmente, la mejora del tercer tipo de bienes, y que los inconvenientes de su disfrute son el principal obstáculo que se levanta en el camino de la institución social.

La inestabilidad y escasez propias de tal tipo de bienes, agravadas con los obstáculos internos propios del temperamento humano, no parecen solucionables por la simple «naturaleza inculta» del hombre «primitivo». «El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio*; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones» (*T*, p. 714).

Se recordará que a la razón, o entendimiento, se le atribuían posibilidades indirectas de intervención en la moralidad. En este caso nos hallamos ante una situación similar. La razón no va a constituir esa justicia artificial en virtud. Va sencillamente a encaminar el sentimiento moral hacia el enfoque adecuado. Si este enfoque será posteriormente objeto de aprobación moral se deberá a que sobre él gravitará la fuerza de una pasión. En otras palabras, la razón puede descubrir que las normas de justicia resultan necesarias para la vida social; puede incluso añadir la reflexión, comprobada empíricamente, de que la sociedad resulta conveniente para los individuos que la componen. Pero si, parafraseando a Hume, dichos individuos no estuvieran interesados en absoluto por esta conveniencia, la razón poco podría hacer para moverlos. Será, pues, preciso que el descubrimiento de la razón se convierta en un medio para un fin cuya raíz ha de buscarse en las pasiones.

El artificio se apoya, en consecuencia, en la toma de conciencia de los obstáculos y en el establecimiento de una convención, encaminada primariamente a resolver el problema de la inestabilidad. La escasez vendrá fundamentalmente solucionada con la propia sociedad, al multiplicar ésta las potencialidades humanas.

El contenido del artificio, las normas alcanzadas por la convención, puede expresarse muy sucintamente: no es más que el paso de la posesión a la propiedad, junto con los criterios de aplicación de ésta. Es decir, será en primer lugar el nacimiento mismo del concepto o noción de propiedad, de su instalación como categoría social dominante. Tras ello, habrá que establecer unas líneas generales, o criterios básicos, que regulen su variada aplicación.

Más problemática es la cuestión de la forma. No puede pensarse en ningún tipo de convención ya institucionalizada o socializada, como serían la mayoría de aquellas que vienen a designar los términos más habituales de nuestro lenguaje actual, de las que, por ejemplo, las promesas serían el caso más típico. Todo este tipo de instituciones presuponen ya una sociedad con normas mínimas de justicia. Tratándose de algo previo, no puede ser fácilmente expresado con un término que incorpore ya nociones socialmente acuñadas, y ha de ser forzosamente vago y general:

> Es solamente un sentido general del interés común, sentido que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los

> induce a regular su conducta por ciertas normas ... Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente ... Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes *con tal que* esa persona actúe de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondientes. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que se realizará algo por la otra parte (*T*, p. 715).

La situación es mutuamente observada, expresada y (re)conocida. Lo que mejor la define, y así parece entenderlo también Hume, al subrayar el *provided* (con tal que) y al decir que las acciones tienen referencia mutua, es la noción de *reciprocidad*, que, aunque no escapa a la categorización socializada antes aludida, puede conservar una mayor aproximación a un sentido más natural. Y, en esta línea, debe insistirse en que la operatividad se desarrolla de modo gradual y empírico, contrastándose y reforzándose en la evolución histórica, en un proceso del típico modelo de ensayo y error. Por otra parte, de la concienciación mutua se hace depender la regularidad futura de las conductas, en coherencia con su concepción determinista por un lado y con la teoría del *belief* (creencia)[15] por otro. De ello depende precisamente el éxito del artificio.

Junto al ejemplo de los remeros, Hume pone también el de la moneda y el del lenguaje. Este último, con las inevitables salvedades, resulta bastante indicativo. Comparándolo con el artificio originador de la justicia, basta aceptar que en ambos casos se da obviamente una base natural, por distinta que sea en uno y otro, y que esta base natural sola no es suficiente para dar cuenta del fenómeno. Es preciso la convención. Y ciertamente no cabe encuadrarla bajo la categoría de las promesas, salvo en un sentido muy lato y «primitivo». Los demás elementos, desde la mutua observación, expresión, reconocimiento, hasta el proceso gradual de acumulación de experiencias, se hallan presentes en ambos casos. Y, sobre todo, esa mu-

tua referencia de las conductas, ese sentido de reciprocidad. «Una vez implantada esta convención ..., surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho* y *obligación*. Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras» (*T*, p. 716).

La dependencia de la noción de propiedad respecto de la justicia es inmediatamente enfatizada y aclarada: «Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia» (*T*, p. 716).

En la hipotética situación presocial solamente cabía hablar de posesiones. La propiedad es una categoría que surge de validar unas relaciones, entre persona y objeto generalmente; y esta validación la confiere la justicia convencional. Así lo declara explícitamente Hume, tras haber acusado de incurrir en grave falacia a quienes pretenden hablar de propiedad, derechos y obligaciones antes de haber explicitado el origen de la justicia: «La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral y está basada en la justicia» (*T*, p. 716).

Una observación sucesiva, bastante aguda, nos recuerda que resultaría contradictorio con la naturaleza de las pasiones egoístas la existencia de un sentido natural de la propiedad, es decir, no el propio, sino el respeto por el de los demás.[16]

Una vez establecida la convención y surgidas las ideas de justicia y derivadas, Hume trata de justificar que esto basta para garantizar la concordia social. Se ha efectuado una transformación fundamental, convirtiendo el obstáculo mayor en una ventaja. Y precisamente la fuerza que hacía de aquel obstáculo el más sobresaliente, invertida ahora su dirección, garantiza suficientemente el éxito. Dicha fuerza es naturalmente la pasión del interés propio que, en el campo posesivo, se manifiesta como *love of gain* (deseo de ganancia). Las demás pasiones no tienen capacidad para oponérsele, o bien por ser más débiles las que son contrarias, o bien por reforzarlo las que no lo son. La única posibilidad de controlarlo procede de sí mismo, alterando su dirección. Y esta posibilidad, como se ha visto, resulta inevitable en función del cumplimiento más acabado de los fines de dicha pasión.

El resumen nuclear de esta parte queda bien reflejado en estas palabras: «... que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la

escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos» (*T*, p. 722).

Está claro, sin embargo, que para que el mecanismo funcione es preciso que se capte su interés, y aunque tal cosa sea aceptablemente presumible en niveles primitivos de desarrollo social, no parece que pueda darse fácilmente en niveles más complejos y sofisticados. Las pasiones naturales no bastan. Para mantener el sentido de la justicia hace falta (más precisamente, *ha hecho falta*, ya que así ha ocurrido) algo más: el sentimiento moral.

¿Cómo se une el sentimiento moral a la justicia? Hume nos dice que por medio de la *simpatía*. Y de este modo, puede resumir el proceso total: «De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del *establecimiento* de la justicia, pero la *simpatía* por el interés público es la fuente de la *aprobación* moral que acompaña esa virtud» (*T*, p. 727).

Por supuesto, no ignora la existencia de otros factores coadyuvantes, tales como el artificio de los políticos, la educación privada y el interés por la propia reputación, pero todos ellos resultan dependientes del proceso natural de moralización provocado por la simpatía, sin el cual de nada podrían servir.

2.4. *La simpatía*

La *simpatía* es uno de los principios o mecanismos de la naturaleza humana, de los que se trata abundantemente en el segundo libro del *Treatise*. No debe, por tanto, confundirse con una pasión o afecto, como una posible utilización actual del término podría sugerir, algo así como los sentimientos de piedad o compasión.

En líneas generales, el mecanismo es el siguiente: conocemos las pasiones de los demás únicamente por vía de idea, es decir, por sus causas o efectos. Y al relacionar dicha idea con nosotros mismos, damos origen a una impresión paralela a la original. La clave de la transferencia de vivacidad, que ese proceso implica, se encuentra en que la idea primera es relacionada con nosotros mismos. Hume dice textualmente con «la idea, o más bien impresión de nosotros mismos». En esta aparente ambigüedad radica la fuerza del mecanismo. El yo es, por decirlo así, al mismo tiempo idea o impresión. Y esto garantiza la transmisión de vivacidad.[17]

No está de más notar que el proceso que dicho mecanismo produce en el ámbito de las pasiones es coherente con el que, en el terreno del entendimiento, explicó la relación natural de causación y el surgimiento de la *creencia*. Así, con apenas cuatro líneas de separación, se encuentran dos textos suficientemente significativos: «... y, como ya he indicado, la simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación ... Ya he señalado que la creencia no es sino una idea vivaz relacionada con una impresión presente» (*T*, p. 633).

Ya se ha visto que el sentimiento moral no es otra cosa que un tipo especial de sentimiento de satisfacción o insatisfacción (placer o desagrado) producido por la consideración de un carácter, bien sea en sí mismo o a través del signo de sus acciones, representativas de sus motivos. La especificidad de tal sentimiento venía dada por la consideración general del objeto, independientemente de nuestros intereses particulares. Esto es lo que caracteriza, por tanto, la moralidad.

Ahora bien, en el proceso artificial que origina la justicia, ciertamente no se dan tales condiciones. Allí no hay real imparcialidad sustentando el proceso. El resultado del mismo es efectivamente la implantación de una tal imparcialidad, en cuanto que las normas generadas responden al interés público, que es en definitiva lo conveniente. Pero la pasión motora no es sino el interés privado, único motivo sustentante aunque de forma «oblicua». Es más, en todo este proceso, ni siquiera se ha pretendido la consecución del interés público, sino la mejor satisfacción de los intereses privados.

Pero la experiencia constata que la justicia es objeto de aprobación moral. Y esto ha sido posible gracias a la *simpatía*. Nos hacemos eco de las acciones de otros, compartiendo la aprobación o censura que han podido despertar entre quienes son afectados por ellas. Reaccionamos ante situaciones que no nos afectan directamente. Como «cuerdas igualmente trenzadas y enlazadas», nuestros afectos resuenan con los de los demás.

> Ahora bien, como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad —en donde no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos— nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales (*T*, p. 823).

Todo esto parece enfrentarse, sin embargo, a dos dificultades. Por una parte, la simpatía es un mecanismo más bien mental, siendo su parte predominante la relación de ideas a través de la imaginación. Parece, pues, como si en el proceso de surgimiento de la justicia, lo que se presenta como más claro sea precisamente cuanto concierne a la intervención de la inteligencia. Y a lo largo de todo ello, el único sentimiento que parece haber coexistido es el interés propio. Esto nos llevaría a posiciones hobbesianas y mandevilleanas, con el resultado de que la artificialidad alcanzaría la moral misma (*T*, pp. 829-830).

Por otra parte, el mecanismo parece afectado de parcialidad. Al estar basado en las relaciones de semejanza y contigüidad, sus efectos no son uniformes. El problema estriba en la variación de los sentimientos naturales de agrado o desagrado, hecho evidente y perfectamente plausible, se contradice con la necesaria imparcialidad de la estima moral. Y esto llevaría a concluir que si la simpatía varía, pero la estima no, ésta no puede proceder de la simpatía.

La solución humeana es la de postular una corrección del punto de vista, similar a la que se da en la apreciación estética, o en la percepción en general. De este modo, la imparcialidad resultante es un producto social, a veces suficientemente suscitada por las exigencias del lenguaje. En definitiva, es nuevamente a la reflexión a la que se atribuye la función correctora. Pero esto conduce a aumentar cada vez más el peso de la razón, lo que no resulta suficiente para imponerse a las pasiones. Mas nuevamente se nos recuerda una vieja confusión:

> Esta forma de hablar se entenderá mejor si recordamos lo dicho anteriormente acerca de esa *razón* susceptible de oponerse a nuestra pasión y que, según hemos visto, en realidad no es otra cosa que una serena determinación de las pasiones, fundada en alguna consideración o reflexión sobre algo distante (*T*, pp. 830-831).

En definitiva, lo que permite controlar las pasiones violentas no es más que una pasión tranquila con el apoyo de la reflexión y de la resolución (*T*, p. 645). Tal pasión tranquila parece ser la benevolencia, la cual —siendo incapaz por sí sola de fundamentar la justicia— sí puede hacerlo acompañada por el proceso racional que fija la perspectiva imparcial.

Parece, por tanto, que los esfuerzos por reducir el egoísmo por medio exclusivamente de una versión transformada de sí mismo, no han logrado éxito pleno. A la poste, lo que la simpatía se ve obligada a transmitir, si se ha de tratar de una operación eficaz, a los efectos morales, es un sentimiento benevolente.

2.5. *La raíz benevolente*

La propensión altruista se consolida en el *Enquiry*, donde el análisis experimental de las cualidades virtuosas es el punto de partida. Tras los principios generales centrados en los aspectos útiles y agradables, benevolencia y justicia (paradigmas de los dos grandes tipos de virtudes) son los primeros objetos de examen. Por lo que respecta a la segunda, la tesis fundamental es enunciada inmediatamente:

> Sería una superfluidad intentar probar que la justicia es útil para la sociedad y que, en consecuencia, *parte* de su mérito, por lo menos parte de esa consideración. Que la utilidad pública es el origen único de la justicia y que las reflexiones sobre las consecuencias beneficiosas de esa virtud son el *único* fundamento de su mérito, forma una proposición más digna de curiosidad y más importante, y merece que la examinemos e investiguemos (*I*, p. 37).

Parece ahora como si tanto el origen natural como el moral dependieran de la utilidad, con las connotaciones intelectuales que esto comportaría. Por lo demás, la explicación general no ha cambiado respecto del *Treatise*, con la salvedad de que se incluye a los sentimientos en el progreso histórico-evolutivo:

> La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente sobre este progreso natural de los sentimientos humanos, y en el progresivo aumento de nuestras consideraciones por la justicia, en proporción a nuestra familiaridad con la creciente utilidad de esta virtud (*I*, p. 49).

La utilidad, fuente ya de gran parte del mérito adscrito a otras virtudes sociales, como la humanidad o benevolencia, se convierte por tanto en la única fuente de la aprobación moral que se da a la

justicia. Lo que queda pendiente, en coherencia con la teoría general, es el componente pasional, es decir, señalar la pasión que confiere fundamentación ética a la utilidad.

En el *Treatise* era la *simpatía* el mecanismo encargado de tal cometido, con las dificultades que se han podido ver. Ahora, en el *Enquiry*, aunque no haya nada que sea verdaderamente incompatible con ella,[18] apenas se la menciona. Hume cree haber encontrado una solución más simple y directa.

La indagación empírica ha mostrado la indisoluble relación de la utilidad con el mérito y el demérito, y su carácter de fuente, parcial o total, de las diversas virtudes. Se ha constatado también que la aprobación que despierta no se debe a razones interesadas, sino por su relación con el bien público, lo cual muestra la fuerza del principio benevolente. Sólo la *humanidad*, o benevolencia general, reúne el ser universal en cuanto al sujeto y en cuanto al objeto. Sólo ella puede ser, por tanto, la que funda la moral.

Pero el giro altruista alcanza matices de gran sutileza:

> Sea cual fuere la contradicción que puede suponerse entre los sentimientos y disposiciones *egoístas* y los *sociales*, en realidad no son más opuestos que los egoístas y los ambiciosos, los egoístas y los vengativos o los egoístas y los vanidosos. Se requiere que haya una propensión general de cierta clase que sea la base del egoísmo y que dé atractivo a los objetos de su empeño; y nada más adecuado a este propósito que la benevolencia o la humanidad (*I*, p. 161).
>
> Si no hubiera apetito alguno antecedente al egoísmo, esa propensión apenas sí podría esperarse; porque, en ese caso, habríamos sentido pocos y mediocres dolores y placeres y habríamos tenido poca miseria o felicidad que evitar o perseguir (*I*, p. 186).

Estos párrafos representan el núcleo del cambio que se ha producido al pasar del *Treatise* al *Enquiry*. El egoísmo ha pasado de fundamental a derivado. Hume ha reconocido ya la existencia de necesidades y apetencias físicas que nos mueven independientemente de las consideraciones de placer o dolor, tal como sería el caso del hambre y la sed. Del mismo modo existen también pasiones mentales, como las que nos impulsan hacia la fama, el poder o la venganza. Esto implica la existencia de un impulso previo al placer que puede obtenerse como efecto, aun cuando este placer pueda convertirse en un incentivo añadido. Este es el caso también del

amor propio. Y si esto es así, ¿por qué va a ser difícil concebir que ocurra lo mismo con los afectos benevolentes? Si aceptamos la hipótesis para el caso de la venganza, donde la pasión puede llevarnos a despreciar conscientemente nuestro interés, ¿qué filosofía se atreverá a negarle lo mismo a pasiones mucho más nobles que aquélla?

2.6. *Individuo y sociedad*

Uno de los problemas que el mecanismo de la simpatía comportaba era el de no resolver satisfactoriamente el conflicto subsistente entre la necesidad universalizadora de la virtud, en este caso la justicia, y la persistencia de elementos de interés privado. Tal conflicto tenía aspectos especialmente curiosos cuando la inflexibilidad de las leyes de la justicia podía entrar en conflicto con la propia aplicación particular de consideraciones morales «justas», como podía ser el caso, por ejemplo, de que las leyes generales atribuyeran la propiedad a quien, por otras razones igualmente estimables, se considerara indigno de ello. El problema adquiere tonalidades nuevas cuando se trata de la posible evolución de las normas de propiedad en función de circunstancias históricas cambiantes. La cuestión radica en si lo que el establecimiento de la justicia implica es simplemente el principio general o también el de sus concreciones históricas particulares.

Por una parte, Hume se aferra a la inflexibilidad normativa general, como corresponde a toda virtud, pero se encuentra incómodo ante los casos contrastantes. Por otro lado, parece temeroso de poner en peligro la seguridad de las normas de propiedad de la sociedad de su tiempo.

El esfuerzo de conciliación de los intereses públicos y los privados no es solamente una cuestión de armonización teórica. Junto a ello se encuentran exigencias político-económicas. Es la respuesta necesaria a la crisis que el mundo moderno ha planteado a las viejas teorías, en lo que se ha denominado a menudo como el paso de la «comunidad» a la «sociedad». Los nuevos valores individualistas hacen preciso que la sociedad burguesa moderna se edifique sobre ellos. Y esto sólo será posible si estos elementos privados constituyen *naturalmente* un conjunto armónico. De ahí la insistencia en ligar el elemento moral público con la primariedad de los valores e

intereses individuales. Si, como resultado de ellos, la justicia común se encuentra indisolublemente ligada a la propiedad privada, no podrá decirse que se haya fracasado en la empresa.

En el tercer apéndice del *Enquiry*, Hume vuelve sobre el tema de la propiedad, en la doble vertiente de la institución y sus eventuales concreciones:

> En resumen, debemos distinguir entre la necesidad de una separación y constancia entre las posesiones de los hombres, y las leyes que asignan objetos particulares a personas particulares. La necesidad de lo primero es obvia, fuerte e invencible. La segunda puede depender de una utilidad pública más ligera y frívola, del sentimiento de humanidad privada y de la aversión a las dificultades particulares, de las leyes positivas, de precedentes, analogías y de muy sutiles conexiones y giros imaginativos.

Pero la polaridad deja un terreno intermedio, que es precisamente el problemático. Entre los principios más abstractos y las particularidades legales se encuentra el ámbito de las reales normas de la propiedad, las que definen un sistema social.

A pesar de que el *Enquiry* haya resuelto mejor algunos de los problemas insatisfactorios del *Treatise*, la mayor dificultad en torno a la justicia permanece. Es difícil admitir que haya que aceptar el contraste entre la equidad de un acto singular y la generalidad de la justicia. Porque esa equidad no es el resultado de una benevolencia privada o una generosidad parcial, sino de la propia *humanidad*. Y el contraste va en detrimento de la propia justicia como virtud.

La cuestión estriba en que el origen histórico-evolutivo de la justicia choca con la inmutabilidad que se le supone en cuanto se la convierte en norma moral. Y este carácter se hace necesario por su estrecha conexión con la propiedad. Aunque Hume ha dejado clara su no naturalidad, al revestirla, a través de la justicia, de entidad moral se la consagra y, en definitiva, se la «naturaliza».

Pero no sería justo reprocharle a Hume el no haber trascendido el marco de su tiempo, que probablemente expresó mejor que nadie, realizando una valiosa labor de desmitificación.

Bibliografía

1. *Ilustración británica*

Para un acceso relativamente fácil a los principales textos:

Raphael, D. D., ed., *British Moralists*, Clarendon Press, Oxford, 1969, 2 vols.
Selby-Bigge, L. A., ed., *British Moralists*, Clarendon Press, Oxford, 1897, 2 vols. Ed. en 1 vol., Bobbs-Merrill Company, Inc., Nueva York, 1964.
Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. E. G. West, Arlington House, Nueva York, 1969.
—, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1976, 6 vols.

Bibliografía secundaria:

Bagolini, L., *La simpatia nella morale e nel diritto*, Giapichelli, Turín, 1966².
Blackstone, W. T., *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, University of Georgia Press, 1965.
Campbell, D. T., *Adam Smith's Science of Morals*, Allen and Unwin, Londres, 1971.
Carlsson, P. A., *Butler's Ethics*, Mouton, La Haya, 1964.
Colman, J., «Bernard Mandeville and the Reality of Virtue», *Philosophy*, XLVII (1972).
Fowler, T., *Shaftesbury and Hutcheson*, Sampson Low, Londres, 1881.
Hope, H., ed., *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1984.
Jensen, H., *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Nijhoff, La Haya, 1971.
Mercer, Ph., *Sympathy and Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
Roberts, T. A., *The Concept of Benevolence. Aspects of the Eighteenth Century Moral Philosophy*, Macmillan, Londres, 1973.
Taylor, W. L., *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*, Duke University Press, 1965.

2. *Hume*

La edición más completa de las obras de Hume es *Philosophical Works*, 4 vols., editada por T. H. Green y T. H. Grose, Londres, 1874-1875, sobre la ed. de 1777, reimpresa varias veces, la última por Scientia Verlag Aalen en 1964.

Existen diversas ediciones importantes de las dos obras principales, en cuanto a su contenido ético, tratadas en este capítulo: el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación sobre los principios de la moral*. Probablemente las más utilizadas sigan siendo las editadas por Selby-Bigge: *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1888, y cuya segunda edición, de 1978, preparada por P. H. Nidditch, ha sido cotejada con, y acomodada a, la original de 1939-1940, con el añadido de las enmiendas manuscritas de Hume; y *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*, Oxford, 1894, sobre la edición de 1977, con una segunda edición revisada en 1902, que incluyó *A Dialogue*, y una tercera edición en 1975, preparada por P. H. Nidditch, cotejada con la de 1772.

Por lo que respecta a las versiones castellanas, existen varias. Las que aquí se han utilizado para las referencias son: *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, 2 vols.; e *Investigación sobre los principios de la moral*, traducción de M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires.

De entre la inmensa bibliografía secundaria, podrían destacarse, por diversas razones, las obras siguientes:

Ardal, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1966.

Bagolini, L., *David Hume e Adam Smith. Elementi per una ricerca di filosofia giuridica e politica*, Pàtron, Bolonia, 1976.

Baroncelli, F., *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, La Nuova Italia, Florencia, 1975.

Bermudo, J. M., «David Hume, la sospecha de la filosofía», en Juan José Acero Fernández *et al.*, *Los filósofos y sus filosofías*, Vicens Vives, Barcelona, 1983, II, pp. 223-263.

Botwinick, A., *Ethics, politics and epistemology. A study in the unity of Hume's thought*, University Press of America, Washington D. C., 1980.

Capaldi, N., *David Hume. The Newtonian Philosopher*, Twayne, Boston, 1975.

Dal Pra, M., *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Bari, 1973.

Flew, A., *David Hume, Philosopher of Moral Science*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

Fogelin, R. J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985.

Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

García Roca, J., *Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume*, Universidad de Valencia, Valencia, 1981.

Haakonsen, K., *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Harrison, J., *Hume's Moral Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
—, *Hume's Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980.
Mac Nabb, D. G. C., *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Archon Books, Hamden, Conn., 1951.
Miller, D., *Hume's Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
Norton, D. F., *«David Hume». Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
Noxon, J., *Hume's Philosophical Development. A study of his Methods*, Clarendon Press, Oxford, 1973. (Hay trad. cast. por Carlos Solís, *La evolución de la filosofía de Hume*, Revista de Occidente, Madrid, 1974).
Penelhum, S., *Hume*, Macmillan, Londres, 1975.
Phillipson, N., *Hume*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1989.
Santucci, A., *Introduzione a Hume*, Laterza, Bari, 1971.
Smith, N. K., *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Macmillan, Londres, 1941.
Stewart, J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.
Stroud, B., *Hume*, Routledge and Kegan Paul, Londres, Hendley y Boston, 1977.
Whelan, F. G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

NOTAS

1. El debate ético en el que se centra este capítulo no es más que una parte del total: la que podría calificarse de ético-psicológica. Existe además una línea más ético-política, cuya principal inflexión pasa por Locke. Como éste tiene un capítulo aparte en esta historia, y por razones de brevedad, he considerado oportuno limitar el tema a la primera.

2. Adam Smith debería ser tratado después de Hume, por una cuestión lógica y cronológica. Pero, dado que Hume ocupa la mayor parte del capítulo, parece mejor separarlo temáticamente incluyendo a Smith junto a los anteriores.

3. En la bibliografía se encuentra una escueta información sobre ambas, así como sobre las versiones castellanas utilizadas aquí para las citas, a veces con alguna modificación mía. En el texto me referiré siempre a ellas como *Treatise* e *Enquiry*, y las referencias en las notas vendrán dadas con una *T* o una *I*, seguidas por el número de página de la correspondiente traducción.

4. La fama de Hume estuvo durante mucho tiempo asociada en gran parte a su *The History of Great Britain* (1754-1762). Curioso testimonio de ello lo da el

que en los catálogos de la British Library se le caracteriza —entre otros de su mismo nombre— como «David Hume, the Historian».

5. Resulta innegable que probablemente la parte mayor del mérito en ello ha de atribuirse a Norman Kemp Smith, que ya desde dos artículos de 1905 proponía un enfoque nuevo de Hume y demolía la interpretación tradicional. Su obra de 1941 resulta todavía, a despecho de indudables errores y defectos, punto de referencia obligado y expresión máxima de la crítica y de la *scholarship* humeanas.

6. Con ello se alude a la denuncia de las visiones parcializadas que olvidaban el verdadero objeto de la filosofía de Hume y su coherencia interna general en el ámbito de las ciencias humanas.

7. La expresión pertenece al juicio y palabras de su propio editor T. H. Green (¡pobre Hume!).

8. Dicha interpretación se remonta a Reid y a Beattie, es continuada por Dugald Stewart y T. H. Green, y todavía, a finales del siglo pasado, por Stephen (1876), por citar únicamente a algunos de sus principales sostenedores.

9. Una visión sucinta y compacta de esta cuestión puede verse en A. Macintyre, *A short history of Ethics*, Macmillan, Nueva York, 1966 (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1976[5]). (Hay trad. cast.: *Historia de la ética*, Paidós, Buenos Aires, 1970).

10. Se trata de una cuestión fundamental que aquí no puede tratarse exhaustivamente. Es indudable que la no delimitación de las referencias humeanas como pertenecientes al ámbito de las distinciones morales o al de los juicios morales es lo que permite dar base a todo tipo de interpretaciones subjetivistas, y acusar a Hume de no haber sido capaz de realizar la separación.

11. Por supuesto, Hume admite una participación notable, aunque indirecta, del entendimiento en la ética. Puede verse al respecto *T*, pp. 618-619 e *I*, p. 177.

12. Libro I, parte III, sec, 3: «Motivos que influyen en la voluntad».

13. El estudio de los diversos tipos de relaciones, filosóficas y naturales es uno de los temas centrales del libro I del *Treatise*.

14. Las pasiones ligadas a la moralidad son las cuatro indirectas: amor, odio, orgullo y humildad, cuya característica es precisamente el surgimiento de agrado o disgusto respecto de uno mismo o de otros. De ahí se sigue la importancia de los motivos en ética, ya que son los que se refieren a rasgos constantes de los sujetos morales, y solamente estos caracteres constantes pueden tener influencia en aquellas pasiones.

15. Dicha teoría es nuclear en el libro I del *Treatise*, que se ocupa principalmente del conocimiento.

16. Hume vuelve más extensamente sobre la noción de propiedad, frente a las interpretaciones que juzga inaceptables, en las secciones tercera, cuarta y sexta.

17. Una explicación más detallada del principio de la *simpatía* estaría aquí algo fuera de lugar o de proporción. Los eventualmente interesados deberían dirigirse al segundo libro de *Treatise*, y muy especialmente a las secciones cuarta y undécima de su primera parte.

18. A pesar de que algún pasaje (*I*, p. 80) pudiera interpretarse como un rechazo, en realidad no es exactamente así. Se trata más bien de un ataque a una versión sofisticada del egoísmo.



JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

KANT [1]

La libertad es el primer principio de lo contingente
KANT, R., 6.873

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento moral de Kant posee una indudable capacidad de fascinación, propia de los grandes puzzles del pensamiento. Mas nadie, ni siquiera los defensores de la ética discursiva, se acerca a la filosofía moral de Kant con la voluntad de hacer de ella *su* ética. A lo sumo, pueden rescatarse de ella algunos elementos, no su totalidad. En este sentido, su capacidad de seducir a la razón es proporcional a su incapacidad de motivar a la acción. La consecuencia es clara: la moral kantiana es mucho más conocida por sus críticos, que por sus defensores. La mayoría ve en el formalismo kantiano el enemigo a batir.

Quizás el propio Kant sea culpable de esta situación. Pero también podría ser que reduzcamos la compleja propuesta kantiana a la mera posición formalista. Ambas causas no serían contradictorias. Kant se pasó tantos años analizando las bases formales de su filosofía moral, ya en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785, *Fundamentación* en lo que sigue), como en la *Crítica de la razón práctica* (1788, *KpV*), que apenas tuvo tiempo de exponer su ética con detalle. Por lo demás, todos los lectores reconocen la aridez de su tratado ético, la *Metafísica de las costumbres* (1797). Así que él mismo predispuso al público para que juzgara que lo importante era la fundamentación de la moral, no el desarrollo del sis-

tema de la ética. Pero no podemos olvidar que, en este sistema de la ética, Kant incluía la doctrina de la virtud y la del Estado. En este ámbito debemos situar la importancia del formalismo moral.[2] Pues éste, que en el fondo es una doctrina de la libertad, genera un sistema ético capaz de orientar la acción humana concreta.

Quizás nos falte entonces una visión ajustada del sistema práctico de Kant. Hemos mirado el imperativo categórico con una lente de aumento tan poderosa, que podemos descubrir todos sus enunciados y justificaciones pero a costa de perder en una nebulosa todo lo que rodea al imperativo. Es como si nos concentráramos en la rueda del segundero de un reloj, pero hubiéramos olvidado todos los demás elementos. En lo que sigue, por tanto, no nos limitaremos a exponer el formalismo kantiano, sino que trataremos de comprender el movimiento por el que el formalismo se llena de vida.

Para ello seguiremos dos pasos. Primero mostraremos el hilo conductor que ha motivado el despliegue de la propia obra de Kant desde la Tercera Antinomia de la *KrV*, hasta la *Metafísica de las costumbres*. Este primer apartado tiene como finalidad definir los conceptos centrales de la moral de Kant. El segundo apartado deberá mostrar cómo estas estructuras categoriales comienzan a jugar en la vida humana con la voluntad de producir orden en ella. Para ello apelaremos a los textos *menores*, desde la *Antropología* de 1800, a las *Reflexiones* y las *Lecciones de ética*. De esta forma procuraremos dotar de un sentido preciso lo que en el curso de la vida productiva de Kant resultó más difuso.

2. La moral kantiana: conceptos y problemas

2.1. *La libertad en la* Crítica de la razón pura

2.1.1. *El significado de la palabra* «libertad». Es muy conocida la expresión de Kant según la cual él habría deseado limitar el *saber* para dejar espacio al *creer*. Esta frase predispone a una interpretación demasiado concreta. La realidad es que la *KrV* muestra la posibilidad de que la palabra libertad tenga sentido para el ser humano.

Por eso, si queremos reconocer cómo la *KrV* prepara el sistema moral de Kant, debemos ir a la Antinomia de la razón pura (A444-B472). Allí, Kant opone la idea de una visión del mundo únicamen-

te regida por la ciencia contra la idea de un mundo donde la palabra «libertad» tenga un sentido. Kant está reconstruyendo, con fórmulas áridas (A462), los argumentos tradicionales de los que defienden la libertad. No nos está dando sus propios argumentos sobre la posibilidad de la libertad misma. Lo que queda claro es que una comprensión del mundo entregada a la ciencia no sabe nada de un primer comienzo, de una acción espontánea que inicie por sí misma una serie de fenómenos en el mundo. La ciencia nunca se encuentra con esta primera causa, sino con una que, para ser explicada, necesita otra y así indefinidamente. Por eso, los defensores de la libertad reclaman que la ciencia no tenga la última palabra.

Ahora bien, la observación que Kant propone a la Tercera Antinomia ya tiene más valor filosófico. Allí (A448/B476ss), distingue entre la idea de libertad trascendental y el concepto psicológico de la misma. Éste tiene que ver con experiencias que cada uno puede hacer respecto de lo que llamaría un acto libre. El concepto trascendental de libertad recoge sólo la función y el sentido de este concepto en el ámbito de la acción. Aquí, la libertad se afirma como espontaneidad en el origen de una acción. Esta espontaneidad tiene como función garantizar la imputabilidad de esa acción a un sujeto que habla de sí mismo como «Yo». Qué signifique imputabilidad no está definido por Kant. Sin embargo, él insiste una y otra vez en que el criterio de la acción espontánea es fundar una serie de fenómenos sucesivos a partir de un principio único. Así que imputabilidad no sólo tiene sentido respecto de la acción que se supone libre, sino respecto de la serie de fenómenos que esa acción causa.

Kant introduce aquí una distinción importante, que en cierto modo explica en qué sentido la idea de libertad sobrepasa el mundo de la ciencia. Pues una acción libre no es una acción *primera* respecto de otras desde un punto de vista *temporal*, sino *primera* desde un punto de vista *causal*. Desde el punto de vista temporal, jamás una acción es primera de forma absoluta. Ahora bien, para la ciencia, la idea de causa y la idea de antecedente temporal van íntimamente unidas. Por eso, desde la ciencia ninguna causa es primera. Si decimos que la libertad es una causa, la ciencia afirmará que otros sucesos anteriores son relevantes para explicarla. Con eso, desde el concepto científico de causa, no tiene sentido la noción de una acción que es primera de forma absoluta respecto de una serie de efectos.

La cuestión es si podemos entender una noción de causa que no

se reduzca a la mera anterioridad temporal. Si esta noción de causa tiene sentido para nosotros, entonces la idea de libertad tendrá una oportunidad. Así, sería posible que ante unos fenómenos concretos del mundo se estableciese una doble posibilidad explicativa: la de la ciencia y la de la libertad. Según la ciencia, iríamos siempre buscando un antecedente temporal significativo para una acción. Según la libertad encontraríamos una acción respecto de la cual serían insignificantes los sucesos anteriores. La libertad limitaría las necesidades de investigación. Ella sería una causa absoluta, un *principio* absoluto, sin que fuera un *comienzo* absoluto. Sería un *acontecimiento*, respecto del cual las causas naturales, los *sucesos* anteriores no cuentan. Aunque el acontecimiento siga *a* estos sucesos anteriores, no se sigue *de* ellos (A450/B478). Si alguien dijera: «Yo he actuado libremente», su acto sigue a otros. Pero ese sujeto quiere decir que no merece la pena investigar los sucesos anteriores: que toda la potencia causal se concentra en su decisión de actuar y que esa decisión es lo único que hay que tener en cuenta para el juicio. El seguir aquí no es significativo. El orden del tiempo deja de tener significado respecto de esa acción y de calificar a la causalidad.

La libertad transcendental pone entre paréntesis el orden del tiempo como definitorio del concepto de causa. Ciertamente, se trata de un paréntesis relativo: se juzgan irrelevantes los sucesos anteriores, no los sucesos siguientes a la acción. En efecto, la Segunda Analogía de la experiencia (A189-B222 ss) incluía dos ideas: primera, que causa es lo que antecede en el tiempo; segunda, que todo lo que sucede presupone algo a lo que sigue de acuerdo con una regla. Pues bien, el concepto de libertad cumple la primera idea, pero no la segunda. Nos habla de una causa que es anterior a una serie de efectos, pero que no presupone nada anterior. La libertad interrumpe la serie del tiempo *a parte ante*, la hace insignificante. Como vemos, esta relación de la libertad con el tiempo es la más decisiva de toda la filosofía práctica de Kant.[3]

Por ahora sólo podemos extraer una conclusión: mientras que la Segunda Analogía de la experiencia nos hablaba de que todo lo que sucede es un cambio, una modificación de los fenómenos, ahora, la idea de libertad transcendental, si fuese posible, nos hablaría de que en el tiempo se dan acontecimientos. Éstos son algo más que una modificación de algo anterior, son algo nuevo y original en la cadena de sucesos. La libertad sería el principio de lo nuevo.

2.1.2. *¿Es posible la idea de libertad?* Hemos visto el significado de la idea transcendental de libertad. ¿Pero es posible esta idea? Como sabemos, Kant llama teóricamente posible a lo que concuerda con las condiciones formales de una experiencia posible. Así que, desde este punto de vista teórico, la idea de libertad no es posible. Hemos visto que esta idea pone entre paréntesis un componente esencial del sentido de la Segunda Analogía. Sin embargo, usa otro de sus elementos —el de antecedente temporal—, sin duda, para garantizar una mínima comunidad terminológica. Se trata de garantizar una unidad mínima de la experiencia humana, pero no de garantizar la exclusividad de la experiencia teórica. Así que, todavía debemos preguntarnos: ¿si no es posible teóricamente, desde qué punto de vista es posible la idea de libertad?

En toda la explicación que Kant ofrece en la «Antinomia de la razón pura» reconoce que estas fórmulas demuestran un interés práctico racional que «compartido de corazón por toda persona bienintencionada», nos insta a resolver esta cuestión. Mas no es el único. Kant reconoce que el interés arquitectónico de la razón también influye lo suyo para aceptar la tesis de la libertad (A475-B503). Este interés arquitectónico prevé que el ámbito del conocimiento debe clausurarse. De otra forma, agotaría por sí mismo el ámbito de la razón, dejando sin desarrollar el ámbito práctico. Así que el interés arquitectónico de la razón consiste en reconocer que también existe un ámbito práctico. Por eso, completar el sistema del conocimiento es abrir el camino hacia el sistema de la praxis. La idea de libertad está diseñada para servir a dos cosas: en tanto causa, es un acontecimiento con efectos que pertenecen al conocimiento. En tanto causa primera, cierra el ámbito del saber.

Resulta a estas alturas evidente que el cierre del sistema del conocimiento no se puede lograr desde el mismo sistema teórico. La libertad como causa pertenece a dicho ámbito. Pero como causa *primera* es del ámbito práctico. Así que si se hace valer la posibilidad teórica, la libertad es una mera ficción. Si se hace valer la práctica, se abre un camino para afirmar su realidad.

Quizás podríamos aproximarnos al asunto mediante un análisis del diferente significado de los verbos «suceder» y «acontecer» (A488/B516). Si la causalidad de una causa es algo que *sucede*, entonces confirmar su causalidad lleva a investigar una causa anterior. Y así indefinidamente. Si admitimos que ante nuestros ojos se abre

un acontecimiento nuevo, ya no nos acosa la investigación de sus causas anteriores y ahí podemos situar la posibilidad práctica de la libertad. Esta tensión es inevitable a la vida humana. Pues respecto de los sucesos siempre queremos ir más allá, y toda detención es provisional. Respecto de los acontecimientos también podríamos ir más allá en el tiempo, porque siempre podemos invocar sucesos anteriores. Sin embargo, despreciamos este regreso temporal porque no es significativo para valorar el acontecimiento. Esto es lo que haríamos si existiese la libertad. Kant cree que lanzar la lógica de los sucesos contra la lógica de los acontecimientos es un asunto estúpido, porque nuestra experiencia incluye las dos.

¿Por qué necesita el hombre una lógica doble? Para contestar esta preguntas, Kant elaboró un argumento por el cual definía el mundo de la ciencia como fenoménico; esto es, sin pretensiones de agotar la realidad en sí. Al no agotar la realidad en sí, el hombre puede tener diferentes interpretaciones de las mismas o diferentes categorías, si ello le resulta necesario, a condición de que no sean contradictorias entre sí. Así que la cuestión es demostrar que la lógica de sucesos no es contradictoria con la lógica de los acontecimientos. Ninguna de ellas es absoluta. Ninguna pretende conocer la realidad en sí. La lógica de los sucesos dice que no tiene sentido la noción del primer suceso, sino sólo el regreso hacia él. La lógica de los acontecimientos dice que una acción humana es nueva. Contra lo que parecía, Kant pensaba que estos dos enunciados no eran contradictorios. Uno hablaba del conocer y el otro del actuar, uno habla de la teoría y otro de la práctica. Uno afirma lo que el otro se prohibía afirmar a sí mismo. Una, la lógica de los sucesos, habla para el mundo fenoménico de la naturaleza. Otra, la lógica de los acontecimientos, habla desde otra perspectiva, la práctica.

Ahora Kant da otro giro y analiza el significado lógico de la noción de acontecimiento. Con ello quiere encontrar ulteriores diferencias respecto de la noción de suceso. Kant había dicho que la idea lógica de condicionado implica que se da la condición completa (A498/B526). Esta idea lógica no se cumple en la investigación científica sino como mero proceder regulativo. La investigación científica conoce efectos, pero no halla nunca la primera causa y, por tanto, no tiene la totalidad de las causas. Puesto que la idea lógica de condicionado ya supone la existencia de la condición completa, desde su primera condición, esto es, desde lo incondicionado, un efecto nunca se conoce como lógica-

mente condicionado. El mundo de la mera lógica, desde luego, jamás se cumple en la investigación física. Así que parece que la idea de acontecimiento está más cercana a la mera lógica. Si decimos que algo es un acontecimiento, entonces decimos que ya está dada su causa primera, la libertad, y que ésta encierra y resume en sí misma la totalidad de las condiciones del acontecimiento. Por eso la idea de libertad está muy cercana a la idea lógica de incondicionado. De esta manera, Kant señala que, al regirse por una noción lógica que sólo tiene uso regulativo en el ámbito de la ciencia natural, la libertad no es contradictoria con la ciencia natural, ni tampoco es contradictoria con la idea de lógica. Al contrario, la libertad cumple con una idea lógica —la totalidad de condiciones para un condicionado— que no obtiene cumplimiento en la investigación científica.

2.1.3. *La realidad de la libertad transcendental.* Por eso, tras asegurar la no contradicción con la ciencia, tras asegurar el rigor lógico de la idea de libertad, tras recordar que ninguna estructura categorial puede reclamar la dirección de la experiencia humana con exclusividad, Kant se apresura a mostrar la realidad de la idea de libertad. Y ante todo, fiel a su teoría de que el sentido de los conceptos se muestra en su uso, Kant insiste en que la idea de libertad debe mostrar su realidad regulando su uso conceptual.

Se trata de desbrozar todavía el camino para una reconciliación con la idea de libertad. Ante todo, Kant llamó la atención acerca de los peligros de un uso realista de la palabra libertad, como si tratara de una palabra parecida a «mesa». La primera causa, lo incondicionado, la libertad en el acontecimiento, jamás se da como los objetos, en un espacio o en un tiempo. Si así fuera, pensaríamos la libertad como un fenómeno más en el mundo sensible. En relación con lo incondicionado, con la primera causa, no aspiramos a encontrarnos con algo concreto. Al contrario, en relación con lo incondicionado, definimos no tanto qué sea un objeto que se nos da, sino un modo de operar en la búsqueda de las causas. Con la libertad no queremos designar un objeto, una parte de nosotros mismos que sea mostrable en una intuición espacial o temporal, sino que damos una indicación, como dice Kant, «de cómo hay que efectuar el regreso empírico» (A510/B538). Cuando hablamos de lo incondicionado en el ámbito de la ciencia decimos que hay que efectuar un regreso empírico indefinido. Si hablamos de la libertad, damos una indicación de que el regreso empírico tiene un límite absoluto cuando alguien

dice «Yo soy el autor». Este límite absoluto no está dado como un objeto natural más. Esta frase, el verdadero acontecimiento de la decisión, es preciso decirla. No existe en el mundo si alguien no la pronuncia. Lo incondicionado, la primera causa, la libertad no se encuentra intuitivamente, sino que es un asunto práctico: se realiza.

La libertad no sólo indica que debemos efectuar el regreso empírico en la búsqueda de las causas deteniéndonos en un límite absoluto, sino que, consciente de que ese límite no se nos da, incluye la exigencia de producirlo. Por eso, la idea de libertad no sólo es una regla de cómo efectuar el regreso, sino la idea de que debemos *producir* el límite absoluto de la búsqueda de causas. Para interpretar ciertos sucesos —las acciones— basta con una adscripción de los mismos al Yo como su condición plena. Por eso, mientras que la primera causa en el ámbito de la investigación produce una praxis ininterrumpida de búsqueda, en el ámbito de la libertad produce una praxis que por sí misma pone límites a la investigación. Así que, la libertad, en este sentido, no hace nada parecido a lo que nos ofrece la ciencia (A533/B561). La libertad pone límites al conocimiento. Si existiera la libertad alguien diría: «No busques más causas: yo lo hice».

Naturalmente, ambas praxis son posibles. En principio, todo acontecimiento puede ser investigado según la lógica del suceso. Es posible que un efecto dado sea para el científico un suceso, mientras que para un hombre activo sea un acontecimiento. El mismo efecto formaría parte de la naturaleza y de la investigación científica, como un suceso más, mientras que, desde otro punto de vista, sería considerado como un acontecimiento que tiene la libertad como causa. Por eso Kant se pregunta si «puede haber libertad respecto del mismo efecto determinado por la naturaleza» (A536/564). Su respuesta ya la podemos anticipar. Ninguno de estos dos esquemas conceptuales tiene la pretensión de dominar absolutamente la realidad en sí. Y como el efecto determinado por la naturaleza no tiene una primera causa, la praxis de producir la detención de la investigación en la libertad, como conjunto pleno de condiciones, siempre es posible. Esta libertad como primera causa, como condición incondicionada, se halla siempre fuera de la serie de causas que busca denodadamente la ciencia.

Ahora bien, la serie de causas de la naturaleza, proyectada al infinito, forja una cadena de necesidad. La ciencia aspira a la omnipotencia. Dadas las causas anteriores plenamente conocidas, ella desea derivar el efecto con necesidad. Pero esa aspiración nunca se cumple plenamen-

te. Podemos *suponerle* necesidad al suceso, mientras lo investigamos científicamente, pero no *conocemos* su necesidad. Por eso no es incompatible que este suceso sea un candidato a tener una primera causa en la libertad. La causalidad de la naturaleza y la causalidad por la libertad serían así conciliables como programas teórico y práctico.

2.1.4. *De la libertad transcendental a la libertad práctica.* Kant no pierde de vista el horizonte, a saber, acercarse al sentido pleno —incluido el psicológico— que pueda tener la libertad práctica. Así ha dicho con todas las letras que la idea transcendental de libertad, que estamos analizando, sirve de fundamento al concepto práctico de libertad. Es más, añade (A534/B562) que las dificultades del concepto habitual de libertad proceden del hecho de que no se ha analizado lo suficiente este concepto más abstracto. Así que ahora vamos a ver cómo lo que hemos ganado hasta aquí se aplica a algo que tenga que ver con el hombre.

El siguiente paso lo ofrece la doctrina del doble carácter del hombre. Hemos visto que las dos estrategias de la ciencia y de la práctica son conciliables, que no son contradictorias. Ahora Kant dice que en el hombre se da esta dualidad en sí misma conciliable. Pues en el hombre existe una causalidad eficiente según el modelo de la ciencia y otra según el modelo de la libertad. Ahora Kant dice que cuando se habla de causa eficiente se tiene que dejar claro de qué ámbito se trata. Y hablando del sujeto humano, dado que es posible que se den ambos aspectos, se tiene que dejar igualmente claro desde qué punto de vista se opera. A la causalidad del hombre, Kant la llama carácter. Así que habrá en el hombre un carácter empírico, que forme parte de la visión científica del mundo, y un carácter inteligible, que jugaría en el ámbito de la libertad.

El texto nos permitirá avanzar:

> En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces, en primer lugar, un carácter empírico en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes constantes y podrían derivarse de esos otros fenómenos como condiciones suyas. Enlazados con esos fenómenos, los actos serían, pues, miembros de una única serie del orden natural. En segundo lugar, habría que conceder además a dicho sujeto un carácter inteligible, en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad, ni fuese por tanto fenómeno (A539/B567).

De este texto se sigue la tesis de que el hombre siempre podría considerarse desde el punto de vista de la ciencia, pero también desde el punto de vista de la libertad. Su realidad, según la primera lógica, haría de él un ser natural. Todo lo que veamos en él sería efecto de otras causas y *podría* explicarse causalmente. Al menos a ello aspiraría la investigación de su carácter empírico. Según la segunda lógica, la realidad humana no sería meramente fenoménica, ni sensible, sino inteligible. Tendría sentido en él una lógica que excede lo que se puede *dar* espacio-temporalmente, que pone entre paréntesis el sentido temporal de la causalidad, y que finalmente cumple la idea lógica de incondicionado. Según la primera lógica estará sometido a series causales que debemos pensar como necesarias. Según la segunda encarnaría un sentido real pa a la palabra libertad, para una causa primera libre de todas las anteriores causas. En el carácter empírico suceden cosas; en el carácter nouménico o inteligible no sucede nada, sino que acontecen acciones, iniciadas por el hombre mismo. Los mismos actos tendrían diferentes significaciones, en sí mismas autónomas, pero no se contradirían. Debemos llamar la atención, sin embargo, de que Kant habla aquí en condicional. Todavía no ha demostrado que el hombre acoja esta doble consideración. Simplemente establece que el hombre podría considerarse así. Otra cosa es que efectivamente ambas lógicas *tengan* que usarse en él. Es posible que el hombre tenga dos caracteres. Pero no es todavía real que tengamos que pensarlo así. Podemos concebirlo así, pensarlo en general (A541/B569), pero no por eso tenemos que pensarlo de forma concreta. Kant llega incluso a decir que todo esto podemos haberlo pensado ficticiamente (A545/B573). Pero ahora se trata de ver si hay algo que le dé realidad. Como hemos venido anticipando, sin embargo, la realidad del punto de vista nouménico emerge cuando el hombre decide libremente adscribir una acción y todas sus consecuencias a su estricta responsabilidad.

Ahora es el momento de contemplar esta decisión. En un rapto de valentía, Kant dice: «apliquemos esto a la experiencia» (A546/B574). Y entonces por fin comienza a hablar del hombre. Nadie negará que el hombre es un ser sensible, como otros seres de la naturaleza, y que puede ser la causa de ciertos efectos, igual que otros seres sensibles. Su causalidad ha de estar sometida por ello a la lógica científica de los sucesos. Unos efectos se siguen en el mundo y él puede señalar unas causas en él, que a su vez son efectos de otras causas

que suceden en él. Estira el brazo hacia la comida, y puede señalar que antes en él sucedió una inquietud en el estómago, y antes todavía una sensación de mareo que le hizo querer acercarse a la mesa, y así indefinidamente. Su voluntad parece siempre producir efectos, pero antes puede señalar en él sucesos que determinan su voluntad misma. De esta naturaleza son las causas que invocan la intención de conseguir alimentos o útiles, de realizar deseos, de evitar peligros. Estos deseos pueden ser vistos como causas de los sucesos de su vida, y a su vez pueden ser efectos de otras causas que determinaron la emergencia de esos deseos. Nadie puede negar todo esto.

Pero ¿qué experiencia podemos recabar en favor de que el hombre incorpora alguna conducta de libertad, vinculada con una causa primera, con lo incondicionado, con el carácter nouménico? Aquí Kant no es tan explícito. Los pasos de su argumento se remansan. Finalmente, su tesis es la siguiente: si el hombre actuara alguna vez única y exclusivamente por el deber, esta actuación sería una prueba irrefutable de la libertad como primera causa incondicionada. Pues una actuación *por deber* no podría apelar a una causa anterior, ni en el sentido temporal ni en el sentido causal. Cuando digo que actúo por deber quiero decir que la aceptación de mi deber es el acto originario, todo lo que alguien necesita saber para explicar mi acción. «Lo hice porque entendí que debía hacerlo» es lo que se añade a la frase de «Yo soy responsable». «Lo hice libremente» quiere decir «entendí que era mi deber hacerlo».

En efecto, ¿a qué causa anterior podría apelar la actuación por deber? Toda causa a la que apelar, forma parte de la naturaleza, de lo que es. Ahora bien, el deber no es nada de lo que es, sino lo que debe ser. Como se ve, Kant está dando aquí una versión muy especial de la falacia naturalista de Hume. Nada en la naturaleza puede servir de fundamento al deber ser. Pues lo que puede mostrar la cadena de causas llevada al infinito es cómo son las cosas, no cómo deberían ser. Sin embargo, Kant usa la imposibilidad de deducir el deber ser desde el ser como un argumento a favor de la causalidad de la libertad. Cierto que todavía no afirma que exista un deber, ni asume que este deber sea motivo exclusivo de actuación. Está hablando de un acto posible (A547/B575). Pero en el caso de que existiese un deber, y en el caso de que actuáramos asumiéndolo como motivo, no tendríamos que buscar una causa ulterior, puesto que no tendríamos que mirar la naturaleza de las cosas. Si se encontrase

algo en la naturaleza que fuese causa de nuestra actuación sencillamente diríamos que ésta no se ha producido desde el deber. Las motivaciones sensibles de toda índole pueden llegar a afectarnos produciendo un querer. Pero no producen un deber.

Kant mantiene entonces que el carácter intelectual del hombre sólo puede manifestarse si éste depende de representaciones igualmente inteligibles. El deber, a fin de cuentas, si no es un fenómeno de la naturaleza, ha de ser un concepto. Repárese en que lo intelectual es la condición de *deber*, propia de un determinado concepto como regla de conducta, no el hecho de que el contenido de ese deber sea en sí mismo intelectual. Puedo pensar que mi deber es seguir lo agradable, y en este caso seguir un objeto que se me da en la sensibilidad. Pero éste no se me da nunca como deber: la regla, la elevación de determinada conducta a deber es un acto plenamente espontáneo, en el que la libertad produce su efecto. Inicialmente, la libertad consiste en configurar una representación intelectual que sea «deber» para el hombre. En segundo lugar, consiste también en aceptar este deber libremente forjado como regla de conducta.

Desde este segundo punto de vista, las relaciones entre este deber intelectual y la naturaleza no son sencillas. Una vez aceptado el deber como motivo de nuestra voluntad, esa aceptación libre debe tener sus efectos en el cuerpo humano (A548/B576) y fundar un orden de sucesos naturales (acciones reales y sus consecuencias) que, sin embargo, no tienen un principio natural. En este sentido, una serie de efectos naturales tiene un principio que es incondicionado, inteligible, primero. Teóricamente, sin embargo, esta libre aceptación del deber, a la que aplicamos el orden de los acontecimientos, no puede ser vista como si formase parte del orden de los sucesos. En una de sus frases más misteriosas y enigmática, Kant dice que cuando la espontaneidad construye una regla de deber que ha de trabajar bajo condiciones de naturaleza —como resulta claro en el caso del hombre, que debe mover su cuerpo entero en relación con el deber— «proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca» (A548/B576). ¿Pero la aceptación del deber como motivo exclusivo de actuación *ha sucedido*? Como veremos, esta pregunta carece de sentido. La adscripción libre de una acción no cuenta con el tiempo como un factor relevante. Puede hacerse antes o después de los hechos. Para la libertad, el tiempo goza de una flexibilidad rara y enigmática. Mientras no se entienda esto, la ética de Kant no se entenderá.

A esta necesidad de que la aceptación del deber como regla de conducta juegue bajo condiciones de naturaleza, afecte al cuerpo y determine su acción, Kant se ha referido con la tesis de que el carácter inteligible del hombre debe exhibir un carácter empírico. Esta tesis es muy complicada de entender. Pues tiene dos partes. La primera supone que el carácter empírico del hombre es el efecto en su naturaleza, en su querer real, que sigue con necesidad a la libre aceptación del deber, a su carácter nouménico. La segunda parte dice que ese carácter empírico es la causa natural de las acciones concretas que implican el movimiento de nuestros órganos. Ahora bien, la causalidad que la libre aceptación del deber ejerce sobre la voluntad no *sucede propiamente*. Así este vínculo de causalidad entre el carácter nouménico y el fenoménico no se puede apreciar ni deducir. De hecho jamás está decidido en el tiempo. Sólo desde las acciones, ciertamente variables, que se suceden en un organismo humano, podemos inferir una causa que sería su carácter empírico. Sólo desde los fenómenos podemos apreciar la regla desde la que se siguen los motivos y los principios subjetivos de la voluntad. Pero con todo ello llegamos a lo máximo al carácter empírico. Nunca llegamos a conocer el vínculo causal que une el carácter empírico con la libre aceptación del deber, nunca se conoce que la libertad esté en el fondo de ese carácter empírico, porque esta libre aceptación del deber no ha *sucedido* nunca. Sólo acontece cuando alguien asume su vida como libremente hecha. Paradójicamente, esta asunción responsable puede darse al final de la vida. Así, quizás sólo al final del tiempo, sólo *post festum*, puede asumirse que la libertad fue la causa primera de todas las acciones de una vida. ¿Esto significa que la libertad fue un suceso en el tiempo que se dio después de todos sus hipotéticos efectos? De ningún modo: significa que para la libertad el orden del tiempo está clausurado.

Con ello, tenemos que, aunque la libertad se diese a sí misma un deber, y aunque ese deber se impusiese sobre la voluntad, en estos extremos nunca intervendría el estudio *científico* de la actuación humana. Y sin embargo, en el caso de que alguien nos diga que actuó libremente, entendemos plenamente lo que quiere decir. No vamos a los científicos para que nos expliquen qué quiso realmente decir. Jamás observamos la causalidad entre el carácter nouménico y el carácter empírico. Por lo que respecta a la relación entre el carácter empírico y los actos humanos, éstos se pueden estudiar y observar como cualquier otra parte de la naturaleza. En este sentido, si

conociésemos el carácter empírico y las condiciones de actuación del hombre, se podrían seguir sus actos con necesidad como una parte más de la naturaleza. Pero con ello volveríamos al mismo sitio: a que la ciencia sería el único punto de vista desde el que mirar al hombre. Sin embargo, dado que nunca conocemos plenamente el carácter empírico, porque nunca conocemos la causalidad de la libertad sobre él, nunca podemos llegar a observar la conducta humana hasta el punto de predecirla. Una vez más, la causalidad de la libertad es el límite del conocer. En cualquier momento, por una libre aceptación del deber, por una libre causalidad del deber sobre la voluntad, el carácter empírico puede cambiar. Aunque siempre rige en la cadena de efectos la necesidad, jamás sabemos de qué necesidad se trata. Dado que la primera causa inteligible y libre no nos es conocida (A551/B579), nada nos es conocido verdaderamente.

La consecuencia de esta tesis es de una radicalidad asombrosa. La cito aquí porque constituye un problema que posteriormente tendremos que resolver. Está en una nota que dice así:

> La verdadera moralidad de nuestros actos (culpa o mérito), incluso la de nuestra propia conducta, permanece pues oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad, y cuál sea la debida a la simple naturaleza y al defecto no culpable del temperamento, o a la afortunada condición de éste (*merito fortunae*), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia (A551/B579).

De hecho, la adscripción de una serie de efectos a nuestra acción libre, sólo puede hacerla en justicia uno respecto de sí mismo. Esta tesis es parte fundamental de la moralidad de Kant.

El carácter empírico del hombre es un *suceso*. Pero es un suceso de la libertad y, por tanto, un suceso respecto de un acontecimiento, misterioso para todo conocimiento. Lo más difícil de aceptar en esta tesis es que la libre creación de un deber, o su libre aceptación como querer, no *sucedería* jamás. Este es el punto que más choca contra nuestras representaciones habituales. Esta es la consecuencia más estricta de lo que dijimos acerca del orden de los sucesos. Kant, sin embargo lo dice y lo repite una y otra vez: «la causalidad de la razón en su carácter inteligible no nace o comienza

en un tiempo determinado» (A552/B580). La acción de la libertad no se halla sometida a la forma del tiempo. Ante todo estamos ante cuestiones gramaticales. Y sin embargo, esta cuestión gramatical es una experiencia, pues no estamos en condiciones de prescindir de nuestra propia interpretación como seres libres.

En todo caso conviene resumir este punto. Para ello nada mejor que recordar que Kant no ha querido demostrar la realidad de la libertad como causa inicial de una serie de fenómenos —acciones humanas. Ni siquiera ha pretendido demostrar la posibilidad real de la libertad como fundamento incondicionado. Hemos considerado cuestiones gramaticales acerca de qué sería la libertad, de hasta qué punto depende de la existencia de una representación llamada deber, y cómo tendría que determinar el querer para producir acciones. Esto es lo que Kant quiere decir al reconocer que sólo hemos considerado la libertad como simple idea transcendental (A558/B586). Lo único realmente definitivo de este modelo de acción libre es que no sería incompatible con el modelo teórico de la naturaleza. Sólo esta compatibilidad es una garantía de que, finalmente, el mismo hombre, si bien realidad compleja, no sea un ente radicalmente esquizofrénico.

2.2. *La argumentación de la* Fundamentación

2.2.1. *Las dudas de Kant.* Cuatro años tardó Kant en retomar los asuntos que, sobre la libertad, había dejado planteados en la *KrV*. Mas, curiosamente, no los trató en una obra que, de forma simétrica, llevara el título de *Crítica de la razón práctica*. En lugar de ello, la obra que vio la luz en 1785 llevaba el extraño título de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En sí mismo, este título *parecía* suponer que Kant, una vez establecida la *Crítica de la razón pura*, podía pasar a tratar el sistema práctico, la problemática de la virtud y del derecho, los dos ámbitos donde se hacían realidad las leyes materiales de la libertad. Pero antes de entrar en ese tema concreto era preciso demostrar que la libertad no sólo era posible, sino también real. Para ello se tenía que demostrar que existía una idea del deber y que podía determinar a la voluntad humana. La existencia del deber que afecta a la voluntad configura el *principio supremo de la moralidad*. Las dos cuestiones que no habían quedado demostradas en la *KrV* tenían que ser retomadas.

Kant, en 1785, mantenía serias dudas sobre el desarrollo de su obra, aunque no tanto de su sistema. Ya había editado sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural*. Ahora entendía que, lógicamente, debía pasar a la realización de la Metafísica práctica. Era consciente de que esta metafísica debía incluir, como asunto previo, una investigación «sobre el origen de los principios prácticos que están *a priori* en nuestra razón». Pero creía que esta parte de investigación, que debía establecer la ley moral en su pureza y su aceptación por una voluntad igualmente pura —las dos cuestiones pendientes en la *KrV*—, no tenía necesidad de separarse de esta metafísica práctica. En una palabra, Kant no veía la necesidad de una obra llamada *Crítica de la razón práctica*.

Así que Kant parece renunciar a esta Crítica de la razón pura práctica y nos dice que, en su lugar, va a exponer esta *Fundamentación*. Kant llega a decir en el prólogo a este libro que se propone dar a conocer muy pronto al público el sistema mismo de la *Metafísica de las costumbres*. En realidad tardará doce años en publicarlo. De la misma manera que la *KrV* había demostrado que había leyes de la naturaleza, ahora, en la *Fundamentación*, se debía demostrar que había una ley fundamental de la libertad, antes de pasar a estudiar y sistematizar sus diferentes manifestaciones.

Cuando tres años después Kant editó la *Crítica de la razón práctica*, tuvo que explicar qué sentido tenía lanzar al público una obra que, en principio, había sido sustituida por otra ya publicada. Creo que Kant se equivocó respecto de la recepción de su sistema. Él pensó que los problemas de comprensión estaban en la *KrV* y supuso que la parte práctica de su sistema sería mejor recibida. Cuando comprobó que no era así, tras revisar la segunda edición de la *KrV*, decidió tomar de nuevo la cuestión donde la había dejado esta obra y repetir la investigación. Dispuesto a otorgar a la *Fundamentación* una funcionalidad, reconoció que ésta había ofrecido un conocimiento provisional del principio del deber y que además había establecido una *fórmula* nueva y precisa del mismo. Basándose en el uso matemático de aquella palabra, Kant reconoció la necesidad de la *Fundamentación* como planteamiento preliminar que ya ofrecía todo lo que era necesario para resolver el problema. De este modo, se proyectaba orden *a posteriori* en una secuencia dominada por la indecisión. En cierto modo, creo que la razón de toda esta inquietud de Kant residía en que él quería mantener la moralidad cerca de los

usos populares. Por eso no deseaba escribir una propedéutica crítica, que en el fondo convertiría la moral, aquello que debía ser propiedad de todos los seres humanos, en objeto de una discusión escolástica. ¿Mas por qué cambió Kant de criterio? ¿Por qué dedicó una obra entera a lo que suponía que podía evitar escribiendo la *Fundamentación*? Esto es lo que tenemos que investigar.

2.2.2. *El conocimiento moral popular: la idea moral de Dios.* Antes de entrar en el argumento de la *Fundamentación*, en sí mismo ya bastante farragoso, creo que merece la pena señalar que Kant creía que el común conocimiento racional de la moral no generaba las contradicciones internas descubiertas en el conocimiento teórico. Por eso no era tan urgente una Crítica de la razón pura práctica. Sin embargo, nadie podía negar que la relación del ser humano con el deber era claramente tormentosa y que, dada la dificultad de actuar moralmente de forma correcta, era lógico que el hombre buscara excusas para no seguir su deber escudándose en una representación confusa del mismo. La filosofía debía ofrecer un concepto nítido de deber al hombre sencillo, para impedir este tipo de autodisculpas y de excusas. La filosofía moral meramente refinaba los conceptos para que la debilidad psicológica del hombre no resultara legitimada por una representación confusa de su deber.

Para llevar adelante el argumento, que habría de conducir a una fórmula refinada del deber, Kant parte del común conocimiento racional moral. No sé por qué los traductores de esta obra traducen «gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis» por «conocimiento moral vulgar de la razón». En realidad esta frase castellana no tiene sentido alguno. Kant quiere aludir no a un conocimiento vulgar, sino a un conocimiento común, de la misma manera que en la *Crítica del juicio* analizará un sentido común. Este conocimiento común no es de la naturaleza, sino que se refiere a los problemas éticos. Estos problemas no dependen del entendimiento, sino que son objeto de la razón. Por eso, de la misma manera que hay un entendimiento o sentido común, que no es consciente de sus principios, existe un conocimiento racional de los asuntos morales que no sabe de sus principios, pero que es efectivo. Este conocimiento racional-moral común es el punto de partida de todo el libro.

En realidad el argumento de Kant es bastante transparente. En la *KrV* se dijo que, si existiese la idea de deber, y si esa idea se mostrase como motivo de nuestra voluntad, la idea de la libertad tendría

no sólo posibilidad, sino realidad práctica. Ahora Kant dice que existe esa idea de deber y que además existe una idea de su influencia sobre la voluntad. Por tanto, a través de ella debe mostrarse la realidad práctica de la libertad. En el fondo, el argumento está diseñado a la perfección en la primera nota de la *KpV*: la ley moral es la razón de que conozcamos de la libertad, pero la libertad es la razón de que exista la ley moral (*KpV*, A, 6n.). Para que el argumento funcione, Kant debe partir de un hecho: que tenemos realmente la ley moral. Y para eso debe partir de un supuesto: que podemos hallar una clara fórmula de la ley moral. Para ello analiza, en la *Fundamentación*, el conocimiento racional-moral común.

En realidad, Kant acepta los ideales prácticos cristianos como forma de vida moral común. En ningún momento nos parece que el conocimiento práctico racional común fuese para Kant el propio de los ideales griegos. En la perspectiva de esta obra, estos valores clásicos no serían racionales. Así ya vemos que todo el argumento de Kant resulta sesgado culturalmente. Para él, como perteneciente a la tradición cristiana, el bien absoluto es una voluntad santa. Kant no quiere decir que Cristo sea el ideal del hombre, sino que Cristo es tal porque se aproxima al ideal del Padre. De hecho, la voluntad buena o santa es el concepto mismo del Dios como bien absoluto y como ser moralmente perfecto (*F.*, A29). Así que el conocimiento popular de la moral es el que se representa a Dios como ser moral perfecto. La cuestión es saber qué queremos decir con esto.

Ante todo, la voluntad buena es buena de manera absoluta. Esta sería la voluntad que siempre quiere el bien. Imitando esta voluntad, los cristianos se han visto a sí mismos como buenos. Por eso, no han considerado como bien absoluto el que se les haga favores, se les rinda beneficio, se les ayude, o se les respete. El hombre cristiano no desprecia todos estos bienes. Pero no considera que alguien sea bueno porque produzca esos efectos sobre él, sino porque tiene la voluntad de entregárselos, porque esos bienes no brotan desde el interés, desde los juegos y cálculos sociales, sino desde la benevolencia del hombre que nos los entrega. De esta manera, el hombre cristiano, sin despreciar los beneficios de las acciones, valora como bien superior la voluntad de hacer el bien. El valor moral de la acción no reside en sus consecuencias (*F.*, A15), sino en su intención buena. Por eso, Kant dice que la voluntad buena no es todo el bien, ni el único bien, pero ha de ser el bien superior, porque es la condi-

ción de que hablemos de bien de forma incondicional y absoluta, y no de provecho, interés, o cualquier otra cosa.

La cuestión es que nosotros, los hombres, no sabemos cómo llevar adelante una imitación de Dios como ideal moral. No sabemos qué significa realmente una voluntad buena. El paso de Kant es muy sencillo: *si la noción de voluntad santa ha de significar algo para el hombre, ha de traducirse en la idea de voluntad racional.* La imitación de Dios se realiza mediante la razón. Así que, si existe la razón —y existe como vimos en la *KrV*—, su culminación sería permitir la existencia de una voluntad racional. Por la voluntad racional la idea de una voluntad buena deja de ser una ficción, una idea extraña de dudoso valor, referida sólo a Dios, para convertirse justamente en la meta de los hombres que aspiran a la perfección. Sin embargo, no contento con llegar aquí, Kant da otro paso. Si algo significa la idea de una voluntad racional para el hombre es la idea de deber. Así que ya tenemos la conclusión que, sobre la libertad, establecimos en la *KrV*: puesto que el hombre tiene una idea de la voluntad buena como voluntad racional, tiene una idea de deber.

Con ello, si queremos saber exactamente qué significa nuestro deber, tenemos que analizar el concepto de voluntad racional. Sabemos, en relación con Dios, qué significa voluntad buena, esto es, una voluntad que sea buena no por las consecuencias de sus actos, ni por sus resultados, sino sólo por su querer el bien. Sabemos, por la *KrV*, qué significa racional, a saber, que sigue una ley universal. Ahora bien, ¿qué ley universal debe seguir la voluntad, tal que sea buena por quererla? Indudablemente, la ley debe afectar al querer mismo, debe ser principio del querer (*F.*, A14). La ley universal por sí misma debe ser querida y al ser querida, y por ser querida, la voluntad se convierte en racional y buena. ¿Cuál sería esta ley?

Para avanzar por este camino, Kant destaca que la ley de la razón es para el hombre la idea de una representación universalmente válida. Con esto se obtiene un importante paso: pues se da un criterio para saber cuándo actúo de forma racional. Si quiero actuar de forma racional, mi voluntad será buena. Si quiero que la regla o el bien que determina mi voluntad se convierta en ley universal de todo querer, habré encontrado una regla del querer universal, por tanto, del querer racional (*F.*, A17). La ley de un querer universal será un bien universal. La voluntad que quiera este bien universal que es la ley, será la voluntad buena.

2.2.3. *La idea moral de hombre. De la santidad al deber.* Hasta ahora el argumento es muy abstracto —vale para todo ser racional— y en cierto punto de vista condicionado —depende de los valores del cristianismo. De hecho, todo el argumento presupone que sólo podemos ser morales si aspiramos a ser como Dios, si aspiramos a realizar en nosotros la voluntad que quiere una ley universal (*F.*, A29) como bien absoluto. La cuestión es cómo se puede aplicar esta idea más bien abstracta al hombre. La pregunta es: ¿qué viabilidad tiene esta idea de voluntad racional o buena para un ser connotado con pasiones, intereses, inclinaciones y demás motivos personales? ¿Qué puede hacer con esta idea un ser que está permanentemente inclinado a considerar como bien el motivo exclusivo de su voluntad?

De entrada, esta idea de voluntad buena es un ideal duro para un ser como el hombre. Al hombre le parece natural considerar que lo bueno es lo bueno para él. Supone que lo bueno para él lo será para muchos más, pero no entiende que su voluntad deba querer ante todo algo tan extraño como una ley universal. Se conforma con que cada hombre quiera sus bienes concretos. ¿Qué clase de bien puede ser una ley? La opinión común es que una acción será buena en la medida en que alcance un bien concreto, no por sí misma, ni por seguir una ley como bien supremo. De esta forma, el hombre se ve obligado por su ideal moral de voluntad buena a poner en tela de juicio lo que considera *natural* hacer. El hombre puede llamar buena a una acción porque le sirve de medio para un fin o porque lo hace feliz. En este caso se referirá a la bondad de un útil. Así que comprende que su voluntad se determine por leyes. Pero éstas sólo son medios. Jamás se le ocurriría al hombre común llamar a estas reglas o leyes los bienes mismos: quieres X, haz Y. Esto puede servir para cualquiera que quiera X. Aquí hay un mandato: tienes que hacer Y; pero un mandato condicionado: sólo si quieres X. Pero lo que quieres realmente, el bien, es X, no la regla.

Pero cuando hablamos de la ley moral, de la que sigue la voluntad santa de Dios, o la voluntad racional, no decimos: «Si quieres X, haz Y». Hablamos de una ley que dice «Quiere X», donde X es una ley universal. Y aquí surgen los problemas. Porque por regla general queremos a, b, c, e. Son nuestros intereses, nuestros deseos, nuestras inquietudes. En las condiciones subjetivas de nuestra voluntad no vemos que sea habitual querer una ley universal como bien absoluto. Por eso, lo que es necesario en una voluntad racional santa, como la divina, en una voluntad como la humana es meramente con-

tingente (*F.*, A37). Querer esta ley universal no sucede por nuestra naturaleza —por naturaleza queremos objetos de nuestros deseos o inclinaciones—, sino que debe suceder *contra* la naturaleza. Para que nuestra voluntad elija un bien que es una ley universal, frente a un bien que es objeto de nuestro deseo, tenemos que establecer una constricción, lo que Kant llama una *Nötigung* (*F.*, A37).

Pues bien, aquella idea de una voluntad buena racional, con su ley universal como objeto de su querer, es un principio objetivo que choca con la naturaleza y la inclinación propia de las condiciones subjetivas de nuestra voluntad. Kant dice: «La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato de la razón y a la fórmula de ese mandato se la llama imperativo» (*F.*, A37). Así que la frase «Quiere la ley universal como bien» es un imperativo. La idea de la voluntad santa y racional es para nosotros un imperativo, no una naturaleza. Es un deber ser, no la idea de un ser. Con ello llegamos a la idea de deber. Actuar de una forma racional para la voluntad santa de Dios no es un deber. El querer santo quiere ya siempre así y coincide con la ley universal. Pero el hombre es un ser imperfecto, y la imperfección subjetiva moral de su voluntad determina que querer el bien universal sea un deber. La idea de Dios como ser moral lleva consigo la idea de un imperativo moral como deber ser moral del hombre.

Kant inmediatamente plantea dos cuestiones: ¿qué contiene para el hombre el imperativo que dice «eleva una voluntad racional a deber»? ¿Cómo es posible este imperativo? Pero esta pregunta también puede significar esta otra: ¿Cómo puede pensarse la constricción de la voluntad humana que el imperativo expresa? (*F.*, A44). La primera cuestión se resuelve por una investigación analítica de lo que antes hemos dicho de la voluntad racional, y a ella se entrega Kant en este capítulo II de la *Fundamentación*. Las dos cuestiones siguientes nos permiten dar el paso al asunto que tenemos en el horizonte. Pues esas dos preguntas se resuelven diciendo que los imperativos son posibles sencillamente por la libertad. Este es el objetivo del tercer capítulo de la *Fundamentación*.

En relación con el primer problema, ¿qué contiene en sí el imperativo moral?, tan pronto aplicamos la idea de una voluntad racional buena ya sabemos que tiene que ser una ley universal querida por sí misma. Así que el imperativo reproduce, en su primera formulación, lo que habíamos encontrado en la idea de una voluntad

racional. Dice simplemente: actúa de tal manera que *quieras* que la regla que sigues sea *una ley universal del querer* (*F.*, A52). Reparemos en que este imperativo categórico no tiene nada que ver con un imperativo hipotético. No dice «actúa de tal manera que tu regla sea universal». Esto sucede también con un imperativo condicional; por ejemplo, la regla que dice: ¿quieres llegar lo antes posible? Ve en avión. Esta es una regla que cualquiera seguiría. Pero este imperativo hipotético no implica que quieras que cualquiera quiera llegar lo antes posible. Por ejemplo: yo puedo querer hacer un negocio y querer adelantarme a la competencia. El imperativo categórico dice, por el contrario, que actúes de tal manera que quieras que la regla que sigues se convierta en *ley universal del querer humano.*

Es evidente que este criterio tiene más sentido negativo que positivo. Si en una negociación concreta con alguien sigo la máxima de mentir, resulta evidente que no puedo querer que mentir sea una ley universal del querer. No puedo querer ser el engañado, lo que sería inevitable si el otro aplica realmente mi máxima convertida en ley universal de su querer. Lo mismo sucede si en un trato actúo dejándome llevar por la idea de que debo lograr el máximo beneficio posible. Esta es una idea que no puedo querer que sea también la máxima del querer de *alter*. Si esas máximas se convierten en máximas de todos, tienen consigo efectos que no se pueden querer. Por tanto, no puedo querer que esas máximas sean universales.

Por el contrario, si encontrásemos una ley universal que todos pueden querer como bien absoluto, se produciría una situación muy peculiar y extraña. Las voluntades de los hombres serían casi como los cuerpos que caen libremente: cada uno recorrería un camino, pero todos ellos se dejarían atraer por la misma gravedad y se regularían por la misma ley. Esta situación altamente improbable implicaría que la voluntad de los hombres alcanzaría una especie de naturaleza: se unificaría no tanto según los objetos del querer, sino según la regla con que cada uno lo persigue y lo quiere. *Mi* querer sería privativo mío, pero la ley que lo rige sería universal y así al quererla querría lo mismo que toda otra voluntad. Sería un querer que en mi interioridad podría compartir y desear que se extendiera, una especie de querer común, por mucho que fuera mío. La forma en que cada uno querría la ley sería perfectamente compatible con que todos la quisieran. Por eso, el imperativo de hecho establece el deber de fundar una naturaleza mínima en la voluntad humana. De

hecho, este es el sentido de su segunda formulación: «actúa de tal manera como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley natural universal» (*F.*, A52).

Para que todo esto adquiera sentido, tenemos que contemplar una máxima de mi actuación que *pueda* querer que se convierta en ley universal del querer. Kant tiene interés en presentar las cosas desde un punto de vista positivo porque, como he dicho, se ha especializado en las máximas que no puedo querer que se conviertan en universales. Ahora tiene que poder demostrar que existe alguna máxima que *positivamente* toda voluntad pueda querer. Por tanto, se tiene que *poder* querer que una máxima valga para toda voluntad. El *puede* va aquí subrayado porque, en el fondo, implica la idea de que justo a partir del contenido de la máxima en cuestión se obtiene alguna razón de que cualquiera podría quererla. Esto es: no se trata de mostrar sólo aquellos conflictos entre los motivos concretos de una voluntad y su forma racional. Se trata de mostrar que, en nuestra subjetividad, es posible que se abra camino querer una regla de toda voluntad racional. Mientras no identifiquemos esta máxima sabemos lo que sería un imperativo, pero no tendremos noticia de uno concreto que valiese para nosotros los seres racionales. De otra manera el deber no tendrá significación y legislación real sobre las acciones (*F.*, A60). Por eso, Kant dice que todavía «no hemos demostrado *a priori* que semejante imperativo tenga lugar, que exista una ley práctica que ordene por sí misma, absolutamente y sin móvil alguno y que la obediencia de esta ley sea deber» (*F.*, A60).

2.2.4. *Del deber a la autonomía. El hombre como fin en sí.* Pretendo dar cuenta ahora de una tensión interna a la moral de Kant. Por una parte, el imperativo impone querer una ley universal. Por otra, este querer una ley universal es un deber. La cosa dice, en toda su contradicción interna, «debes tener una voluntad racional» o bien, «debes querer una ley universal a todo querer». El deber afecta a un determinado querer. Se supone entonces que el ser humano tiene a su disposición formar su querer, su voluntad.

Pues bien, para demostrar que es posible querer el imperativo —por mucho que ese querer sea meramente racional— Kant hace un bucle en su argumento. Por eso, aunque todavía estemos en el segundo capítulo de la *Fundamentación*, creo conveniente proponer un epígrafe diferente. Ahora Kant lleva adelante una fenomenología de lo que significa para el hombre tener voluntad o querer. Como

consecuencia, concluirá que se puede querer racionalmente el imperativo. Esto es: que es posible que el hombre quiera racionalmente imitar la voluntad de Dios o que es posible que el hombre quiera el deber. Como se puede suponer, esta tesis, que se puede querer el deber, implica a la postre que se puede querer una interpretación de la cultura cristiana, tal que no se imponga meramente como desnudo deber, como negatividad, como mera coacción. El deber se puede querer, puede ser motivo de la voluntad. Pues el deber no es sino un querer que puede ser querido por todos los seres racionales.

Kant introduce aquí un análisis que hasta ahora echábamos de menos. Cuando hacia A80 de la *Fundamentación* resume su argumento, dice que hasta ahora sólo se ha considerado la forma de la voluntad racional, en tanto que se rige por una ley universal. A partir de ahora se introduce la materia general de la voluntad, que sólo puede ser un fin. El hombre irrumpe ahora como un ser que se propone fines. Kant llama a esta capacidad del ser humano autodeterminación (*F.*, A64). Esta palabra tiene un claro significado intuitivo: el hombre mueve su voluntad desde sí mismo. El fin que el hombre se da a sí mismo es el fundamento de su decisión a actuar. Así, el hombre cumple por sí mismo todas las condiciones para pasar a la acción: se da el fin y con él acepta el paso a la acción. De ahí la autorreferencialidad del proceso. El problema es si la razón humana puede dar al hombre algún fin. En caso positivo, debería valer para todos los seres racionales. Ahora bien, si esto fuera así, ese fin podría ser querido por cualquier voluntad racional. Si encontráramos que este fin que cualquiera puede querer como bien se expresase en una ley universal, podríamos entender cómo se puede querer un imperativo, veríamos que es posible querer el deber.

Para que este fin de la razón tenga que ver con el imperativo tiene que poseer, como él, un rasgo de bien incondicional o categórico. No tiene que ser un fin que cualquiera pueda querer a lo largo de su experiencia, sino un fin que cualquiera tiene que poder querer. ¿Existe este fin racional, incondicional y categórico, que ha de ser querido de antemano por cualquiera?

Para tener una contestación, consideremos la estructura de autodeterminación. Me pongo fines y así determino por mí mismo mi acción. Puedo querer todos estos fines. Pero con carácter absoluto, de forma imperativa, con carácter *a priori* a todo fin concreto, quiero seguir siendo yo el que me determine a obrar. Puedo querer cual-

quier fin, pero antes tengo que querer que sólo yo decida los fines por los que yo me determino a obrar. Querer mi autodeterminación es el querer transcendental a todo querer genuino, el querer previo que necesariamente ha de querer toda voluntad autodeterminante. Este rasgo de la autodeterminación deviene así un valor absoluto.

La voluntad racional, que quería siempre un bien universal, expresado en una ley universal de la razón, puede tener un significado para el hombre: mantener mi autodeterminación. Puedo querer al mismo tiempo que todo hombre la mantenga. Si quiero mi autodeterminación como máxima puedo querer que esta máxima sea universal. La naturaleza que debe constituir la voluntad humana es la aspiración universal del hombre a autodeterminarse. El cristianismo resulta interpretado por Kant como un cristianismo de la individualidad que quiere que ésta asuma su soberanía por doquier.

Desde la potencia de autodeterminación que se quiere a sí misma en uno y en todos, se genera la idea de hombre como fin en sí. Pues la idea encerrada en la palabra autodeterminación es doble: primero, que yo soy quien se determina, y esta es la dimensión subjetiva del término; segundo, que yo me determino a mí mismo. Esta es la idea objetiva y dice que la finalidad global de mi actuación es hacerme a mí mismo, construir mi persona y mi existencia plena, alrededor de un proyecto con el que me reconcilio. Como veremos, esta idea no es imaginable sin la noción de felicidad, tal y como la entiende Kant. Mas, sin llegar a estos temas, podemos decir que a esta determinación de sí a partir de sí mismo, Kant la ha llamado la condición de ser fin en sí del hombre (*F.*, A64). El hombre es su propio fin: no sólo define sus fines, sino que se define a sí mismo —en su existencia global— como fin de su conducta, define la vida en la que todos los fines se integran como una unidad.

Lo que Kant dice entonces es que, en todas las acciones morales, yo puedo querer que todo hombre siga siendo fin en sí. Dicho estatuto sería de un valor absoluto. Querer el imperativo sería querer el deber de mi autodeterminación compatible con la autodeterminación universal del ser humano. Así que yo puedo querer autodeterminarme en mi existencia y puedo querer que cada uno lo quiera. De esta forma, vemos que esta estructura es compatible con el imperativo categórico: actúa de tal manera que tu máxima —autodeterminarte— pueda ser ley universal del querer. Pero entonces, mi deber es ser hombre que se autodetermina de tal manera que todos los demás puedan hacerlo.

Debemos hacer frente a una dificultad aquí. Pues del imperativo no se sigue que deba luchar por conseguir la autodeterminación del otro. Sin embargo debo quererla. El imperativo impone que yo luche por mi autodeterminación y la realice. No impone una lucha activa por la autodeterminación del otro. En cierto modo este deber sería contradictorio. Pues al luchar por la autodeterminación del otro aumentaría su dependencia de mí. Sin embargo, se me podría decir, no se logra saber nunca si lo que dice el imperativo es que *puedo* querer la autodeterminación del otro, o que, por el contrario, *debo* quererla. Mas no hay dudas. El imperativo manda querer la autodeterminación de todo hombre. Por eso manda ayudarla. El imperativo no afecta a una posibilidad de la voluntad, sino a la realidad de la misma. No es un querer posible, sino un querer real y activo. Si ha de ser posible el querer de la autodeterminación universal, entonces es deber quererlo. Si el imperativo fuese imposible de querer, sería un deber imposible de cumplir. Pero la autodeterminación de todos los hombres es posible quererla, porque en nada atenta contra mi estatuto de ser fin en sí, contra mi autodeterminación. Justo porque es un querer posible, que cumple todos los requisitos de una voluntad buena puede elevarse a deber para el hombre. Si el hombre no fuese el ser que se autodetermina, y que puede querer la autodeterminación de todos, la idea de querer el deber no tendría en él significado. Pero una vez que puede querer el deber, el hombre debe cumplirlo. Si el hombre *puede* querer algo de forma universal y racional, *debe* quererlo frente y por encima de todo otro querer. Pues ese sería su querer bueno, su idea de buena voluntad, su forma de imitar a Dios en la tierra. Querer esa autodeterminación de todos, también la mía, querer que todos los hombres sean fin en sí mismos, es el valor absoluto en la tierra, pues es querer que la tierra no sea el territorio neutro de la naturaleza, sino de los fines y valores. Como veremos, de hecho, ese querer bueno quiere realmente que exista la libertad en la tierra.

2.2.5. *El concepto de autonomía y el de reino de los fines.* En aquel resumen de *F.*, A80, tan importante para entender la estructura de este capítulo segundo de la *Fundamentación*, Kant dice que ahora va a fijarse en la relación recíproca de las voluntades racionales. Mas antes de dirigirse directamente hacia ese tema, quiere llegar al concepto de autonomía. En cierto modo, se trata ahora de extraer las consecuencias de los anteriores planteamientos. Puedo querer que mi autodeterminación (materia del querer racional) se convierta

en ley universal (forma del querer racional). Esta es la idea central. Lo que se produce en esa idea de concordancia universal de querer la autodeterminación de todos lo hombres no es sino la consideración de toda voluntad humana como si fuera una sola. Así se reúne toda voluntad humana en única voluntad racional y universal. Es como si la voluntad reunificada de todos los hombres en el objetivo de la autodeterminación de todo hombre, hubiese propuesto esta ley como imperativo. La ley nos permitiría representarnos la voluntad humana como única. Aquí «la voluntad de todo ser racional» es «una voluntad universalmente legisladora» (*F.*, A70). De la voluntad de un hombre, Kant ha pasado a la voluntad universalmente legisladora. De hecho, se trata del único punto en el que la voluntad de todo hombre puede ser la misma. Todas las demás reglas, que no proceden de esta voluntad de la humanidad reunida, no pueden elevarse a deber moral.

Con ello, la voluntad unitaria no sólo se propone fines concretos. Se da sobre todo una ley. No sólo se da la autodeterminación como un fin entre otros, sino que la autodeterminación es ley universal, fin universal. La forma en que se autodetermina la voluntad depende de una ley racional. Esa autodeterminación por la vía de la ley universal y racional es lo que Kant llama *autonomía*. Podemos imaginar una autodeterminación por el capricho, por los fines concretos que tengo al alcance de la mano. Pero por la idea del deber me autodetermino desde una ley racional. Esto es: yo me doy una ley a mí mismo. Esta forma de autodeterminación mediante la ley universal es la autonomía. La autonomía es esa autodeterminación concreta que es autolegislación (*F.*, A72).

Ahora bien, no hay que perder de vista que la ley de la autonomía ordena a la voluntad la autodeterminación universal. Naturalmente, esto no es un hecho, ni es parte de la naturaleza, ni es querer un ser. Es querer un deber ser. A la representación concreta de todos los seres racionales autodeterminados de forma compatible, Kant la llama *reino de los fines*. Mediante este concepto, Kant quiere ofrecer un referente objetivo a la noción de autonomía. Este concepto, eco secular de otras formas de asociación religiosa de los hombres, no hace sino desplegar la idea de autodeterminación de todo hombre. Lo que quiere el imperativo, lo que debo querer con el imperativo, el contenido de esta voluntad buena en los hombres, es un reino de los fines. Mediante este concepto pienso ya mi autodeterminación en la medida en que es compatible con la autodeterminación universal.

Consecuentemente, Kant dice:

> El concepto de un ser racional cualquiera, que se tiene que considerar como universalmente legislador para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un reino de los fines (*F.*, A75).

De hecho, como vemos, el pasaje dice que el ser que se autodetermina de forma autónoma conduce al concepto de reino de los fines. Pues si se determina de forma autónoma, se determina según una ley universal y común. Y entonces, el reino de los fines no es sino el enlace sistemático en el que todos los hombres se piensan autodeterminados por el mismo imperativo. Todo hombre autodeterminado sería un ciudadano de ese reino. Mas en tanto que autónomo, será al mismo tiempo el jefe. Es miembro obediente en tanto que sigue la ley de autodeterminación. Pero es jefe en tanto que esta ley de autodeterminación se legisla desde sí mismo. Así tenemos los dos sentidos de sujeto: el hombre está sujeto a una ley universal que le concede ser sujeto de su propia vida.

Como vemos, el reino de los fines establece, a nivel formal, el esquema de todo enlace sistemático de voluntades racionales. Este esquema se reproducirá en la conducta ética, pero también en la conducta política. El problema reside en definir el diferente cemento que permite el enlace sistemático de estas voluntades racionales según los diferentes ámbitos. Así, en el ámbito de la virtud, se intentará ordenar un enlace sistemático de la felicidad a la que los hombres se autodeterminan. En el Estado, la voluntad racional intentará ordenar en un enlace sistemático el arbitrio, esto es, la realización objetiva de mi deseo. El cemento en la esfera de la virtud será la filia o la amistad; en el ámbito del Estado, será el derecho. Pero en este nivel, que sólo pensamos a los hombres reunidos en un punto de su voluntad, el de querer la autodeterminación compatible de forma universal, el cemento de ese enlace es otro.

Kant dice que la unión aquí es pensar a todo hombre como voluntad racional, como perteneciente al reino de los fines. Mas este pensamiento tiene que tener algún tipo de efectos sobre nuestra sensibilidad, de tal manera que pueda afectar nuestra conducta concreta como seres de carne y hueso. Pues bien, la representación de un hombre como ser que se autodetermina de forma autónoma produ-

ce en nosotros el sentimiento de su dignidad. Ese es el cemento del reino de los fines, el cemento transcendental de la amistad y del derecho. Por la representación de la dignidad, conquistada en la autodeterminación, se alza ante nosotros el carácter sagrado e inviolable de un ser que es parte de un reino de los fines. Esa representación de la dignidad del ser que quiere racionalmente produce respeto (*F.*, A79), ese extremo cuidado que debemos experimentar ante una realidad sagrada. La autonomía es por eso justamente el fundamento de la dignidad del hombre y del respeto que merece.

Si pensamos que todos los seres volitivos racionales están dominados por el sentimiento de su dignidad y por el sentimiento del respeto a todos (representado en el respeto a la ley del imperativo), entonces imaginamos algo parecido a la ley de la gravedad de los cuerpos. Cuando una voluntad racional divise otra voluntad racional detendrá su inclinación, su impulso, su interés, su arbitrio, su derecho, de tal forma que la otra voluntad sea sagrada para él, y se mantenga sin roce alguno, como si en ella habitara un pequeño dios. Ese reino de los fines es la idea de un orden de las voluntades racionales en analogía con la naturaleza. Un dios de los hombres desearía un reino donde todos quieran siempre lo compatible con el querer de todos. Sólo que en la tierra ningún dios garantiza esa idea. En la tierra esa idea es un deber. Una obligación. Kant representa ese momento de los ideales cristianos en que se toma conciencia de que éstos sólo pueden ser garantizados, no por la ontología, como en Leibniz, sino por el deber. Kant no ve como imposible que, en el fondo, ráfagas de una voluntad santa atraviesen la tierra. Aunque se haya contemplado la problematicidad de este ideal, se supone que su aplicación disminuida, condicionada al principio de realidad, es preferible a su radical decepción y abandono.

2.2.6. *El paso a la libertad.* Ahora preparamos la entrada en el tercer capítulo de la *Fundamentación.* Kant, ante todo, hace un breve balance. Ha mostrado el sentido que puede tener la voluntad buena para el hombre. Esta voluntad buena es un deber para nosotros. Su forma es la de una ley universal y su materia la autodeterminación humana. Ha reunido ambas dimensiones en la autonomía. Ha reconocido que la autonomía es el principio supremo de la moralidad y que un ser autónomo produce respeto. Todo esto es un análisis gramatical, conceptual. Por eso Kant llama a este capítulo meramente analítico (*F.*, A96). Ahora el problema es cómo el ser humano

puede querer realizar ese imperativo, darse esa ley a sí mismo de tal forma que afecte a su conducta. ¿Cómo esa idea de reino de los fines, con todo lo que implica, deja de ser un fantasma sin carne para habitar el cuerpo del hombre? El momento sintético de esta moralidad en relación con la vida práctica del hombre es lo que no está estudiado. Kant, que nunca parece ver del todo claro, quiere concluir que para que este imperativo se abra camino en la práctica, para que se produzca respeto y sentimiento de la dignidad, para que se quiera una autodeterminación compatible con la autodeterminación universal, para que el hombre actúe como un ser autónomo, se requiere que el hombre sea libre. Sólo porque la voluntad es libre puede ser autónoma (*F.*, A97). Sin presuponer la libertad, desde luego, no hay anclaje del ideal moral en el mundo de los hombres.

Esta parte del argumento es complementaria de lo que habíamos dicho en la *KrV* sobre la libertad. Pues allí se establecía un modelo de argumento que decía: la idea de libertad implica actuar por un deber como imperativo absoluto. Ahora bien, decíamos allí, no sabemos si tenemos un tal deber. Por tanto, no sabemos si la idea de libertad tendrá realidad práctica. Ahora hemos encontrado que tenemos un tal deber: el de ser autónomos. Por tanto, deberíamos conjuntar los dos argumentos y reconocer que la idea de libertad tiene realidad práctica: la de actuar por el deber de ser autónomos. Sin embargo, Kant quiere invertir el argumento y mostrar que el deber de ser autónomo sólo tiene realidad por la libertad. Una vez más, todo este argumento de doble vía se resume en la tesis con la que se iniciará la *KpV*. A partir del deber llegamos a conocer la idea de libertad, pero ahora debemos mostrar que sólo por la idea de libertad llega a existir el deber. En realidad la tesis dice que en la idea del deber la libertad se conoce a sí misma. Por forjarse un imperativo, el hombre se sabe libre, llega a tener conciencia de su estatuto de ser libre y así puede obrar libremente.

¿No hemos avanzado entonces nada? En modo alguno. Hemos reconocido que hay un hecho: que la libertad es la propiedad de la voluntad de darse una ley racional. Al darse esta ley, la voluntad no se determina por la naturaleza sensible del hombre. Para que la voluntad se dé una ley racional, ley que no descubre en la naturaleza, ni en sus efectos, ni en sus intereses, ni en sus inclinaciones, que no es ley de un ser, sino de un deber ser, esa misma voluntad ha de ser libre. La libertad causa algo nuevo, independiente de la naturaleza,

que no sucede sino que acontece, que está fuera del tiempo: el deber. Ahora sabemos qué crea ante todo la libertad: una ley, el imperativo de la voluntad racional. La libertad es voluntad racional. La voluntad racional es libre. Si la libertad no fuera voluntad, no entraría en el mundo. Si la voluntad no fuera libre, no sería racional ni buena ni moral. La síntesis entre libertad y voluntad es la clave de este paso. De esto no se nos habló en absoluto en la *KrV*. La libertad es querer la autonomía, dejarse mover por la dignidad y el respeto. Si existiese una relación abstracta entre libertad y deber, sin mediación alguna por la voluntad, ¿qué sostendría el deber ser? Si el deber ser no fuera objeto del querer racional, ¿de qué sería objeto? Para que ese limbo del deber esté preñado de consecuencias tiene que conectar en la tierra al menos con la voluntad libre, tiene que ser querido. Si el deber no es objeto de la voluntad, ¿qué realidad tendría el deber, si por sí mismo no es un ser? El deber ha de ser por lo menos objeto de la voluntad. Para que el deber sea objeto de la voluntad, ésta debe ser libre. Aquí se ha avanzado respecto de la *KrV*.

Lo que ha hecho Kant es bien fácil: la moral se ha demostrado voluntad racional. La voluntad racional se ha demostrado voluntad libre. Allí donde exista voluntad racional tengo que presuponer moral y libertad. El reino de los fines es un reino de seres libres voluntarios. Pero Kant no ha mostrado cómo y mediante qué esta libertad, como libertad moral, con todas sus consecuencias sobre el querer racional, se abre camino en la práctica humana. Mientras no demos este paso, estamos, confiesa Kant, en el círculo de las ideas, sin decir nada concreto en relación con la vida del hombre. Si no se ve cómo el hombre puede querer racionalmente seguir el deber, no se ve cómo su voluntad es racional, autónoma, libre.

Este es el argumento que se abre con ese epígrafe, excepcionalmente significativo, que se pregunta cuál sería el interés del hombre en ser moral. El lector de esta parte del libro hará bien en separar de su pensamiento un camino que Kant ensaya una y otra vez, pero que no parece llevar a sitio alguno. Se trata de su *deus ex machina* de la relación entre cosa en sí y fenómeno. Siempre que quiere hacer viable la posibilidad de que la moralidad exista en un ser sensible, Kant reproduce aquí los argumentos de la primera *Crítica* sobre los dos mundos. Sin embargo, ahora se trata de establecer una relación positiva, no meramente negativa: no se trata de que el mundo de la naturaleza y de la libertad no sean incompatibles, y de que uno pueda

pensarse sin tener que romper la consistencia del otro. Ahora se trata de un punto positivo: que el mundo de la moralidad pueda afectar a nuestra voluntad, esto es, que *nuestro* querer humano pueda ser libre. Kant habló en la *KrV* de que el carácter nouménico debía determinar un carácter empírico. Se trata ahora de eso, de ver qué dimensión de la voluntad empírica puede positivamente apelar a la libertad como fundamento. Esa parte empírica del querer humano que puede tener como fundamento el deber y que señale en él un querer del deber es lo que debemos hallar.

Pues no se trata de que naturaleza y libertad sean posibles a la vez. Se trata de que mientras que la libertad es dudosa (*F.*, A114) en su realidad práctica, la naturaleza tiene realidad objetiva. Por eso, para que la libertad tenga realidad práctica, no sólo debe mostrar que es compatible con la naturaleza, sino que en un punto ha de estar necesariamente unida a ella, en un punto ha de producir efectos en ella (*F.*, A116). Así que tenemos que pasar de un concepto negativo de libertad a un concepto positivo de voluntad libre (*F.*, A118-119).

Así que después de todo tenemos un problema: la voluntad racional libre debe producir un efecto sobre la realidad sensible del hombre, porque de otra manera éste no movería su organismo a la acción moral. Ese efecto sensible en el hombre de la voluntad racional libre podría mover a la voluntad completa del hombre a *querer* el imperativo. Pues bien, el efecto sobre el hombre completo del imperativo categórico, de la voluntad libre y racional es el sentimiento moral. Kant lo define como el efecto subjetivo que ejerce la ley sobre la voluntad del hombre. En el fondo, es el mismo efecto que produce un hombre ante otro, tan pronto piensa en su dignidad. Naturalmente, aquí se trata de sentimientos. Así que el sentimiento moral es un elemento que puede formar parte del carácter empírico. Kant no analiza este sentimiento. Simplemente dice que es un sentimiento de satisfacción por el cumplimiento del deber. Este sentimiento sólo puede entenderse como causado por la acción libre. A una acción libre le sigue un sentimiento de satisfacción. Pues bien, ahora dice Kant que este sentimiento moral produce un interés en las acciones morales. El sentimiento moral es el fundamento del interés (*F.*, A122) que ponemos en querer el deber. Queremos el deber, y lo realizamos, y esto nos produce una especie de satisfacción llamada sentimiento moral. Queremos realizar el deber porque estamos interesados en vivir con ese y en ese sentimiento de satisfac-

ción. Luego veremos, sin embargo, que el sentimiento moral no es una satisfacción: es más bien una exigencia sensible producida al sentir respeto, al pensar en la dignidad del ser humano.

Para querer empíricamente el deber tenemos que tener un interés. Para ello tenemos que haber disfrutado del sentimiento moral. Para disfrutar del sentimiento moral no tenemos que haber realizado el deber. Kant llama a ese interés en el deber moral un interés puro (*F.*, A122n.). Este significa que el sentimiento moral, en el que aquel interés obtiene su fundamento, es, de hecho, el sentimiento de vernos a nosotros mismos como seres racionales. El disfrute de vernos racionales genera el interés en ser racionales. Mas para vernos como seres libres y racionales sólo tenemos que conocer la ley moral, no realizarla ni experimentar la satisfacción de hacerlo.

Kant ha confesado que ese interés, ese sentimiento moral, fundado en la libertad racional, es incomprensible e inexplicable (*F.*, A124). Pero entonces, explicar la causalidad de la razón sobre el orden sensible del hombre, cómo la razón pura pueda ser práctica, es para Kant tiempo perdido (*F.*, A125). Y sin embargo, el sentimiento moral existe. Ese interés puro por ser racional existe. Conocemos los efectos en nosotros. Pero estos efectos no suceden a nada: son acontecimientos de nuestra vida. No necesitan apelar a los antecedentes, que sólo nos darían realidades naturales, y no ideas de deber ser. Por eso, pensamos que tal sentimiento cumple la causalidad de la libertad, pero justo por eso lo aceptamos en su inexplicabilidad.

¿Qué conlleva ese sentimiento moral y ese interés? Creo que aquí podemos ver una de las claves de la necesidad de la *KpV*. El sentimiento moral no es sino el sentimiento de la propia dignidad. El hombre que lo siente, cree sentir su valor personal. En poder seguir sintiéndose digno puede tener un hombre un interés puro. El interés puro es un interés en nuestra dignidad, que no sólo es una idea, sin más, sino un sentimiento, con el que la libertad tiene efectos sobre nuestra sensibilidad.

Dignidad, sin embargo, es una palabra que Kant usa en dos sentidos. El primero apunta al estatuto de ser racional y autónomo que puede pensar la ley moral o el deber. El segundo indica una cierta condición estable que puede acompañar nuestra vida. El hombre puede tener interés en ambos, pero sobre todo prefiere no tanto un sentimiento pasajero y confuso, sino esa condición estable que pue-

de acompañar la existencia. No se trataría tanto de sentir un valor personal, sino de que ese sentimiento acompañe la vida.

Para ello, Kant profundiza en el asunto del interés puro y del interés empírico de la acción. Este sentimiento del valor personal puede ser independiente de todos los intereses concretos y empíricos. En realidad, la dignidad se puede sentir en el dolor y en la alegría, en el sufrimiento y en el placer; el sentimiento empírico y el interés empírico son completamente carentes de significado en relación con ella. El interés en nuestra dignidad como condición estable no tiene nada que ver con el interés que pueda concretarse en cada uno de los momentos o estados de mi vida. Si el interés empírico de cada estado es aquel que permite nuestro agrado o desagrado, el interés puro por nuestra dignidad debe implicar que la razón administre permanentemente ese agrado o desagrado. Suponiendo que el conjunto de esos intereses empíricos esté resumido en la búsqueda de la felicidad, entonces el interés puro en nuestra dignidad es posible si la razón administra nuestra felicidad. Nosotros, dice Kant, podemos tener interés en mantener la dignidad de ser feliz, por sí misma, incluso sin participar en esa misma felicidad. La administración que la razón hace de la felicidad condiciona la felicidad a un hecho: que al participar en ese estado feliz podamos seguir sintiendo nuestra dignidad como condición permanente (*F.*, A104).

Encontramos así un valor en nuestra persona, separado de todo aquello que podría otorgar a nuestro estado presente un valor empírico. Rechazamos la felicidad como si no tuviera valor, si no cumple la condición de mantener nuestra condición de dignidad. Así que, finalmente, explicar que podamos querer el deber exige explicar cómo podemos anteponer nuestra noción de existencia digna a la obtención de toda situación de felicidad concreta. Pues querer el deber no impide participar de una situación de felicidad. Implica sólo anteponer el primer querer al segundo.

Ahora bien, ¿cómo sería posible esta prioridad si creyésemos que cumplir y querer el deber es radicalmente incompatible con la felicidad? De esta problemática, sin embargo, no se dice una palabra en la *Fundamentación*, como no sea esta página A104. Con ello vemos que el problema no tratado en este ensayo era el de la relación entre la dignidad y la felicidad. De hecho, éste va a ser el argumento central de la *KpV*.

2.3. *La* Crítica de la razón práctica *y la idea de providencia*

2.3.1. *El doble problema de la* Crítica de la razón práctica. Finalmente, Kant escribió el libro que no quería escribir. Entre la *Fundamentación* y el prólogo que debía anteceder la *Metafísica de las costumbres*, tuvo que entregarse a la tarea de escribir una segunda Crítica. Una serie de problemas discriminados desde antiguo debían añadirse a otros que mostraban nuevas aristas en el momento de ser resueltos. Kant sabía que, especulativamente, se debía dejar claro la unidad de la razón. Esta unidad de la razón definía la actitud ante representaciones como la creencia o la fe. El problema, sin embargo, no podía ignorar otro aspecto: esas creencias eran necesarias para definir la actitud del hombre ante la ley del deber, en la medida en que en ello estaba implicado el problema del fin supremo, esto es, de la síntesis de su dignidad con su felicidad.

La unidad de la razón en relación con la unidad de los fines humanos: esa es la problemática de la segunda *Crítica*. Unidad de la razón, primero, en la medida en que se trataba de la misma razón legisladora. Unidad de la razón, segundo, en la medida en que se debían hacer conciliables las representaciones del conocimiento y de la creencia, de la felicidad y la dignidad. Estos dos problemas reproducían la estructura de la *KrV*. Primero, se debía analizar en una Analítica la unidad de la razón pura como legisladora. Segundo, se debía analizar, en una Dialéctica, la compatibilidad de las creencias morales con el conocimiento teórico, la unidad subjetiva de la razón. Así, la *KpV* volvía a estructurarse en dos libros: una analítica de la razón y una dialéctica de la razón práctica pura.

Mas el problema central trataba de comprender cómo la ley moral podía ser objeto de la voluntad de un ser que, como el hombre, tenía como fin propio de su naturaleza la felicidad. En una palabra: se trataba de mostrar la posibilidad de la voluntad racional en el ser humano. Kant debía analizar ahora las condiciones de uso humano de la ley moral (*KpV*, A6). Ahora bien, para que la ley moral tenga un uso humano debe formar parte de los objetos necesarios de la voluntad. Uno de esos objetos necesarios es la felicidad. Reunida con el bien moral, la felicidad forma el bien supremo. En tanto que elemento del bien supremo, la ley moral pasa a ser objeto de la voluntad. Kant comprendió que, para que la voluntad quiera este bien supremo, tiene que disponer de determinadas creencias subjetivas. Así

que las creencias morales tenían que ver con la representación que el hombre se hace de la totalidad de la existencia, si el deber se impone como ley incondicional de su actuación.

Vamos a tratar entonces estos tópicos de la siguiente manera: primero, veremos la unidad de la razón legisladora, de la que el imperativo es la expresión más precisa; segundo, veremos la relación entre la ley del deber y la felicidad humana, y tercero, expondremos la debilidad de las creencias que hacen asumible esta relación entre el deber y la felicidad, que nos permiten esperar el bien supremo.

2.3.2. *El imperativo como ley de la razón.* La revolución copernicana es el complejo argumento para mostrar que en el hombre existen estructuras formales sobre las que fundar la normatividad universal de la razón en su uso teórico y práctico. El análisis transcendental mira al hombre de tal manera que separe lo dependiente de la individualidad y muestre lo común a todo hombre. Este análisis argumenta que, sin esos rasgos comunes, no podría haber ninguna cooperación en la transmisión del conocimiento o en la acción.

De esta forma perseguimos un fin: construir una noción de naturaleza como forma reglada de ordenar la realidad existente. La naturaleza que construye normativamente el sujeto desde la razón es meramente formal. La naturaleza material, la existencia, viene dada. A esa forma de proceder y ordenar los fenómenos materialmente dados, Kant la llama razón teórica, o conducta racional teórica.

Pues bien, este análisis que constituye la razón teórica, desplegado en la *KrV*, se rige por un fin y por un mandato: ¡busca lo universal en el hombre para que su conducta teórica, el uso de sus facultades de percibir, imaginar y pensar, pueda ser cooperativo! Esta búsqueda encuentra bases necesarias y universales para conocer en las capacidades teóricas de intuir, imaginar, pensar y razonar. Pero ese mandato de buscar la universalidad es un imperativo que ya debemos suponer al comienzo mismo del análisis transcendental de la estructura de las capacidades teóricas. La razón-sujeto, que realiza la *Crítica*, ya debe suponerse al principio, para impulsar los análisis que en el libro se registran. Pues bien, esa razón-sujeto, supuesto de la *Crítica*, es una mera exigencia, un mero *telos*, que dice: «actúa de tal manera que sigas una ley universal que forme una naturaleza». Ésta es la forma de la razón que, en el caso de la razón teórica, se plasma en la exigencia de «actúa de tal manera que del uso de tus capacidades teóricas se siga una naturaleza formal que ordene la

materia existente en el espacio y en el tiempo». Tenemos así un imperativo de racionalidad aplicado al intuir, al imaginar y al pensar que se concreta en un imperativo de racionalidad teórica.

Sin el ejercicio de un imperativo categórico de racionalidad, la *Crítica de la razón pura* no puede ser escrita ni usada en la constitución del conocer. Pues el imperativo dice así: «actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer siempre y en todo tiempo como principio de una legislación universal» (*KpV*, §7). Tiene que haber una voluntad de razón, para descubrir los elementos formales de la razón. Tiene que haber una capacidad originariamente legislativa (*KpV*, §1), que opere con una libertad absoluta (*KpV*, A83) aunque formal, y que dicte el mandato soberano: «busca lo universal».

El primer caso de aplicación del imperativo de universalización de la acción es la revolución copernicana en el terreno del conocimiento. Aquí, desde luego, se cumple lo previsto para la razón práctica; a saber, que «el pensamiento de una posible legislación general ... se impone como ley» (*KpV*, A55). Con ello, la razón teórica es una forma de praxis y el imperativo categórico, como forma general de la praxis racional, es un principio metateórico. De esta manera garantizamos el primado de la razón práctica en un sentido preciso, como forma de garantizar la capacidad legisladora de la razón.

Los análisis de la *KpV* elevan a plena autoconciencia aquella razón que era sujeto en la *KrV*. Esta conclusión resulta avalada por Kant: «La razón práctica tiene como fundamento, junto con la especulativa, una misma facultad de conocimiento, pues ambas son razón pura» (*KpV*, A160), pues «la idea de libertad como espontaneidad absoluta es un principio analítico de la razón especulativa pura» (*KpV*, A84). Decimos entonces que el proyecto del conocimiento es el primer producto de la libertad. Una dimensión formal del imperativo categórico equivale, en su máxima abstracción, al imperativo de razón, al principio en el que la razón se autorreconoce. Así se establece en la valiosa «Observación» al §6 de la *KpV*, A 53. Como tal, esta dimensión no dice nada de la acción por la que se interesa la filosofía práctica. Dice tanto de la acción teórica, como de la acción práctica. Dice tanto del vivir conociendo, como del vivir queriendo. Este imperativo categórico califica una acción como racional, pero no determina la acción como moral.

2.3.3. *Legislación moral y voluntad.* Así se unifica el imperativo de razón teórica y de razón práctica como imperativo de universa-

lidad de la acción. El primero se refiere al conocer; el segundo, al querer. De aquí brota una diferencia: mientras que el imperativo teórico de universalidad se realiza sobre las formas de la sensibilidad y la imaginación, el imperativo práctico debe construir una universalidad para el querer. La voluntad de conocer exige ya antes una voluntad de ser racional. Pues la verdad no es un fruto natural del hombre. Pero esta voluntad de ser racional en el conocimiento juega con las estructuras universales sensibles del intuir y del imaginar. En el ámbito de la práctica, la universalidad de la ley no tiene otro soporte que la voluntad. La voluntad sensible, el arbitrio o el deseo, no tiene estructura universal. Justo por eso, la *KpV* no tiene Estética transcendental. Por eso, la Analítica de esta *Crítica* debe comenzar con la demostración de que la ley universal de la moral no puede ser más que una mera forma, sin contenido sensible *a priori*.

Esto mismo se pretende mostrar en los primeros parágrafos de la *KpV*. La facultad de legislación práctica, al realizar una ley universal del deber, legisla para la facultad apetitiva, que define un querer. Sin embargo, este querer no puede ser material. Entre el querer determinado por la ley moral y el determinado por la sensibilidad no hay afinidad electiva, no hay esquema transcendental. Al contrario, entre ley moral y sensibilidad se abre la máxima hostilidad. Mientras que el intuir sensible siempre tiene una forma universal, el querer sensible no posee forma universal alguna. Por tanto, para que la voluntad humana quiera la ley moral, se debe antes disuadir a la voluntad empíricamente condicionada de pretender entregar el fundamento determinante de la acción (*KpV*, A31). Sólo tras esta disuasión la voluntad pura tendrá influencia sobre el ser sensible.

El problema es muy complejo. Por una parte, hemos dicho que para que la moral sea posible, la voluntad empíricamente cualificada no puede determinar nuestro actuar. Pero nuestro actuar siempre está empíricamente condicionado. Por tanto, tenemos que encontrar el camino para que, en nuestro actuar empíricamente condicionado, la voluntad sensible no sea determinante.

Veamos qué quiere decir que nuestro actuar siempre está empíricamente condicionado. Creo que se puede capturar el sentido relevante de este asunto si decimos que todo nuestro actuar está condicionado por máximas. Una máxima es una regla que el sujeto considera propia y válida para su voluntad. En ella se incluye una relación con los fines del sujeto. Toda máxima, por tanto, prevé un

motivo empírico capaz de acercar al hombre a la felicidad que es su fin propio y natural. Este motivo se acepta porque produce el máximo de felicidad. Lo que sea el objeto que me produce máxima estabilidad o aceptación de la existencia, máximo placer y mínimo dolor, depende de mi experiencia. Por eso, la máxima sólo tiene la pretensión de valer para mí.

De aquí se sigue que cada uno tendrá su máxima. En la medida en que cada máxima determina el contenido de una vida práctica, no habrá una naturaleza práctica propiamente dicha, con valor universal, salvo que fuese una necesidad fáctica, un mero azar, o una armonía preestablecida de las voluntades individuales. Por lo tanto, la máxima que dice «busca tu felicidad a tu manera» es una ley universal que no dice nada, pues exige que cada uno la busque a su modo. El problema es si la máxima que busca la felicidad determina *absolutamente* la acción. La cuestión es si la acción del hombre sólo se regula por estas máximas, o puede también regularse por la ley moral. El problema es si el hombre aspira a la felicidad de forma incondicional y absoluta o si quiere otra cosa antes.

Por eso, Kant se plantea el problema de si existe una facultad apetitiva superior. El problema es qué puede significar «superior» aquí. Desde luego es superior a la felicidad, pero sin dejar de reconocer que esta es la finalidad natural del hombre. No podemos dejar de partir del hombre orientado por su máxima. Desde este contexto debe emerger la construcción de una razón práctica universal, el querer de la ley moral. Para ello, Kant, en un proceder semejante al de la *KrV*, establece la necesidad de producir una abstracción de toda materia del querer en ese contexto práctico individualizado por una máxima. El mero hecho de la abstracción es un proceder para juzgar mi máxima. Lo que ya supone que hay una instancia superior que juzga. Así que la abstracción aquí ya tiene un valor moral. Detengo provisionalmente el valor de mi máxima, y me comporto de una forma represiva con este motivo de mi felicidad, entregándome a una reflexión sobre mi propia máxima.

Se trata de saber hasta qué punto esta máxima es racional, si construye una naturaleza moral, si permite la ordenación de todas las voluntades en una. Indudablemente se tratará de juzgar hasta qué punto esta máxima puede ser universalizable, esto es, está sometida a una ley válida para la voluntad de todo ser racional (*KpV*, §1). Por lo tanto, en este juicio me atendré a la forma de su manda-

to: no a lo que manda o aconseja, sino a si esto que manda o aconseja puedo querer que lo ordene de una forma universalmente válida. Por ejemplo, en el caso de la máxima de mentir. Si esta máxima se elevase a universal se haría a sí misma imposible. Si la seguimos, lo hacemos por nuestra inclinación, no por la razón moral. No puedo querer, por tanto, que sea una máxima universal.

El problema es que si no nos dejamos guiar por esa máxima porque no es universal, entonces reconocemos que por encima de nuestra felicidad como valor existe otro: el de ser racionales en el ámbito práctico. Pero entonces, reconocemos que determinamos nuestra conducta porque nuestra máxima cumple o no cumple la forma de ley universalmente válida. Nuestra felicidad deja de ser determinante, para reconocer como determinante sólo la forma de ley universal que puede asumir la máxima concreta que orienta nuestra conducta. No determinamos nuestra conducta por el contenido de la máxima, sino por el juicio de si cumple o no la forma de ley universalizable (*KpV*, §5). Ahora bien, ¿qué es y qué quiere la voluntad que determina la acción sólo por la forma de la ley?

Esta pregunta es el problema de la Analítica de la *KpV*. Naturalmente, ya sabemos que esta voluntad que quiere ante todo una acción porque cumple la forma de ley racional es la voluntad libre. Como la materia de la máxima no es lo determinante para ella, no quiere de forma incondicional ni de forma determinante el objeto concreto de la felicidad. Quiere ante todo la ley por la forma de la ley, por el bien racional que encierra (*KpV*, §6). Libertad y querer la ley universal o racional se vinculan recíprocamente entre sí. Razón práctica y libertad es lo mismo. La libertad es el *faktum* de la razón (*KpV*, A56). Desde esta perspectiva, la ley racional de la voluntad libre exige que el hombre actúe de tal modo que la máxima de su voluntad sea ley universal para cualquier voluntad racional (*KpV*, §7).

Pero si la máxima apunta a la felicidad, y la ley moral es la forma universalizable de una hipotética máxima, entonces lo racional es querer la felicidad propia (contenida en la máxima) bajo la condición de que la máxima sea universalizable (por la forma de la ley). La conversión en ley universal se declara así condición suprema para la aceptación de todas las máximas (*KpV*, A55), por un ser racional. Ahora bien, en la medida en que la felicidad propia dependa de la inclinación, condicionar la felicidad a la ley moral es nuestro deber. Éste no consiste en desprendernos del fin natural de la felicidad, sino en con-

dicionarlo a la forma de la ley universal. Nuestro deber es ser felices *sólo* bajo el cumplimiento de la ley moral. No quiere decir que nos desprendamos de todo querer. Kant sigue reconociendo que «es innegable que todo querer tiene que tener un objeto y por tanto una materia» (*KpV*, A60). Pero este querer material no es lo determinante (*KpV*, A61). Si esa materia es querida, no lo es por sí misma, sino que es incorporada al objeto material de la voluntad *porque* la máxima que la persigue cumple la forma de la ley universal. Quiero ese objeto porque me está permitido por la ley moral, esto es, porque reconozco que antes quiero la ley moral misma. Así, quiero mi felicidad en la medida en que también pueda querer la felicidad de otros, no negativamente, porque considere que cada uno busca la suya, sino porque considero que un ser racional debe querer según una máxima universal. El motivo determinante no es mi felicidad, sino el hecho de que así se compone una naturaleza moral, una universalidad moral, una voluntad buena que quiere la forma de la razón como bien superior.

Así que ya podemos contestar nuestra pregunta: esa voluntad es libre porque en la mera realización del juicio muestra que no se deja influir por ningún principio material, sino únicamente por lo que debe ser. Así que en el juicio moral de las máximas se demuestra el hecho de la razón y de la libertad (*KpV*, A82). Así, *mediante el juicio selectivo de las máximas*, y la decisión de seguir aquella que cumpla la mera forma universal, la razón obtiene una realidad objetiva por primera vez, mostrando sus efectos en la realidad del hombre. El carácter del hombre se reconoce en este rasgo: si realiza o no ese juicio moral. Al realizar ese juicio se producen acciones en el mundo sensible que en todo se atienen a lo que la *KrV* denominó causa nouménica: ruptura en la dirección de las inclinaciones, inicios radicales de la acción, acontecimientos. Aquí las cadenas de causalidad se rompen y emerge la imputación, en la que alguien puede decir «yo he decidido hacer esto». Tengamos en cuenta que, así entendida, la libertad no sólo actúa cuando se sigue una máxima porque es compatible con la forma de la ley, sino cuando se sigue una máxima a sabiendas de que es incompatible con la ley moral. El fenómeno decisivo de la libertad en el carácter empírico es el juicio moral (cf. «De la típica de la capacidad de juzgar pura práctica», *KpV*, A, 119ss). Esa facultad del juicio moral es la misma cosa que considerarse autor de una acción y, por tanto, de la imputación.

2.3.4. *El objeto de la voluntad pura.* Pero aún nos queda por saber qué quiere esta voluntad libre. Ante todo sabemos que quiere la forma de la razón, el bien de la racionalidad. Este es el posible efecto de la acción de la libertad (*KpV*, A101). La razón es el bien para la razón. La razón se autoafirma como bien. Pero ¿qué pasa con los materiales y contenidos que están integrados en la máxima que superó la forma de la ley universal? Aquí Kant distingue claramente entre *das Gute* y *das Wohl*, por un lado, y *das Böse* y *das Übel*. La voluntad libre quiere *das Gute* y execra *das Böse*. Sólo quiere el bienestar, *das Wohl*, el objeto concreto de su máxima, y se retira del dolor, *das Übel*, en la medida en que puede querer el bien racional (*KpV*, A105). Por eso la *KpV* no ha perfilado un concepto de bien y de mal con anterioridad a la definición de la forma racional de la actuación: pues esa misma forma, la forma de la razón, es lo que constituye el bien (*KpV*, A110).

¿Qué hacer, sin embargo, con lo agradable que pueda estar contenido en la máxima que supera las exigencias de la forma de la ley? Kant ha negado que la acción permitida por la ley moral tenga como motivo lo agradable o el contenido relativo a la felicidad que podamos obtener. Por mucho que esté permitido, este contenido no es el motivo de la acción. Hago la acción porque es racional actuar así y ese es el único bien: el respeto a la ley moral (*KpV*, A127). Si fuese de otra manera, se actuaría según la ley, pero no *por* la ley. Se obedecería la letra de la ley, pero no su espíritu. Se obraría de forma externamente racional, pero no por el bien de la razón.

Las cautelas del texto de Kant no dejan lugar a dudas. Su obsesión aspira a evitar la hipocresía y las trampas de los hombres respecto de su propia actuación. Así que una vez *permitido* el objeto de la máxima, no actúo porque lo *quiera*. Es más: desde el principio del juicio moral estuve decidido a dejarlo de lado en caso de que la máxima no sobrepasara el criterio de la ley moral. Ahora, recojo lo agradable con agrado, pero con indiferencia moral. El objeto no puede dejar de ser agradable para mí, pero ese agrado no tiene valor moral alguno. De hecho, ya no recupera jamás la plena adhesión que desde el principio le retiré provisionalmente para hacer viable el juicio. Lo disfruto, pero no es el motivo de mi acción. Casi lo disfruto por añadidura. La ley moral misma debe ser pues el móvil, y no sólo objeto de la voluntad pura. Que la ley moral permita por añadidura el agrado dice algo más de su bondad interna, quizás la torna humana, pero no aumenta ni disminuye su bondad moral. Cómo

sea esto teóricamente posible, encierra el mismo problema de cómo es posible el juicio moral o cómo es posible la libertad.

En todos estos casos conocemos la libertad indirectamente, por sus efectos sobre el mundo sensible, esto es, porque estamos en condiciones de vernos separados de los objetos de nuestra felicidad. No conocemos la libertad en su acción, sino sólo en sus efectos negativos, en la capacidad de no determinarnos por los móviles materiales. La libertad sólo se deja ver en el dolor que nos causa. La razón práctica, centrada en su papel de juez moral de las máximas, es una potencia antinarcisista de primer orden. Su primera función es romper toda complacencia consigo mismo, ese aprecio a la propia persona que surge por inclinación, infundado en razones, previo a todo juicio. No sólo hace desaparecer la arrogancia, sino también el *natural* amor a sí mismo (*KpV*, A130), para sustituirlo por el amor a sí mismo razonable, que no es sino la capacidad de defender la posición propia desde el análisis que nos ha entregado el juicio moral.

Conscientes de que una actuación correcta sólo puede abrirse camino entre dificultades extremas, el hombre que usa la ley moral como criterio de juicio no estará inclinado a considerar buena la totalidad de su naturaleza. Al mismo tiempo, la ley le servirá de criterio de autoconocimiento en sus juicios morales (*KpV*, A154). Ese autoconocimiento crítico de sí es otra fuente del respeto hacia la ley racional. Desde este respeto a la ley, su cumplimiento puede devenir motivo subjetivo de conducta, como una especie de obediencia a un Yo —pues sólo las personas inspiran respeto— que ya no es meramente el mío, del que yo soy meramente un ejemplo más (*KpV*, A145, nota) y que Freud reconoció muy claramente como conciencia moral o *Über Ich*. Respecto de esta ley moral, ya lo dije, soy un súbdito, no un soberano (*KpV*, A148).

En un ser que por inclinación aspira al narcisismo en todas las dimensiones de su existencia natural, la ley moral es motivo determinante objetivo de acción y su respeto es motivo subjetivo determinante. El cumplimiento del deber es también móvil de la acción. La moralidad misma es así el móvil de la conducta moral. El interés que la razón ve en esta conducta es el interés moral mismo. Sin embargo, el sistema moral es potencialmente autorreferencial, pero jamás lo es plenamente. No hace por sí mismo apelación positiva a nada externo, mas en el hombre no puede dejar de relacionarse con lo externo. Su punto de contacto con las inclinaciones aspira sólo a detectarlas y

devaluarlas, a seleccionarlas y permitirlas, pero no puede anularlas. Sólo las deja entrar en el sistema mediante una máxima universalizable. Alojadas en esta máxima, las inclinaciones dejan de ser móviles e intereses, pero no pueden dejar de ser inclinaciones. Deber, juicio moral, móvil, interés y máxima moral —todo el organismo moral— suponen siempre un ser que objetivamente no abre en sí por naturaleza un hueco a la moralidad (*KpV*, A141).

Sin embargo, Kant señala que, potencialmente, el sistema moral aspira a ser autorreferencial. En cierto modo, se renueva aquí la apelación al ideal cristiano. El Evangelio, según lo entiende Kant, presenta un ideal de santidad. En él, la moralidad devendría sistema autorreferencial, pues ya no tendría que imponerse como mandato. Respetar a todo hombre como un caso dado de la ley moral, como una caso dado de Cristo, sería entonces objeto de inclinación y de gusto. La moralidad habría conquistado aquí la naturaleza: en lugar de disponerse a reconocerse a sí mismo como absoluto, estaría dispuesto a reconocer al otro como a sí mismo. Esta intención moral no es la del hombre. La fase moral del hombre, dice Kant, es la del respeto a la ley moral, que supone el reconocimiento de que la moralidad no está encarnada en mí, sino en una ley objetiva. De ahí que, frente al estoicismo, que vivía en la exaltación moral, el cristianismo, al marcar la diferencia entre Cristo y el hombre, introduce la humildad como actitud de autoconocimiento (*KpV*, A148-149).

2.3.5. *El problema de la felicidad.* Hasta ahora Kant se ha esforzado por distinguir el principio de la moral de la doctrina de la felicidad (*KpV*, A165). Ésta no es ni máxima, ni móvil, ni interés de la acción buena. Sin embargo, Kant, en su Analítica se apresura a afirmar:

> Pero esta distinción del principio de la felicidad respecto del principio de la moralidad no es por esto ya inmediatamente oposición entre ambas y la razón pura práctica no quiere que se abandone la aspiración a la felicidad, sino solamente que no debe tomar en cuenta las exigencias de la felicidad sino sólo, tan pronto se habla del deber, que no las tome en consideración. En cierta consideración puede ser deber preocuparse por su felicidad ... Sólo que promover su felicidad no puede ser nunca inmediatamente deber ni menos aún principio de todo deber (*KpV*, A167).

Sin embargo, el resto del capítulo se entrega a la cuestión de la imputación de la acción como praxis de la libertad, del doble carác-

ter del hombre, nouménico y fenoménico, etcétera, y abandona todo problema de la felicidad.

No sólo eso, sino que el problema planteado en el texto citado, que es el problema de la Dialéctica de la *KpV*, desaparece en un Guadiana de argumentaciones escolares. Kant sólo parece seguro cuando (*KpV*, A190) muestra el encaje de argumentos y teorías. Mas no hay encaje, sino sólo repetición. El argumento central, qué sucede con una felicidad que hemos debido despreciar como motivo determinante de nuestra conducta moral, no se retoma. Kant se ha limitado a decir que la prelación no es contradicción. Que el hombre puede y debe aspirar a ser feliz tras aspirar a ser moralmente bueno. ¿Significa esto que en toda máxima que cumple la ley moral también se realiza nuestra felicidad *sin* el móvil de nuestra felicidad? ¿Qué quiere decir Kant realmente?

Me temo que, en este punto, Kant no dice nada claro y que difícilmente podemos sacar en limpio otra cosa que lo que nosotros le hagamos decir. Pero cuando avanzamos en la lectura de la «Dialéctica de la razón práctica» podemos sacar algo entre líneas. Pues el pasaje citado sólo afirma, sin demostración alguna, la compatibilidad, la síntesis posible de moral y felicidad. Esta síntesis posible sería la del Bien supremo de la razón pura práctica.

¿Cómo es posible este Bien supremo, este cumplimiento de la ley moral compatible con nuestra felicidad? ¿Cuál es la condición de esta síntesis? En el fondo, la síntesis de felicidad y deber es una máxima para nuestra conducta, en la medida en que somos seres racionales y naturales a la vez. Tener una actitud clara ante dicha síntesis es tener una idea clara del hombre completo. No es de extrañar que Kant considere que, al ofrecernos tal idea, la filosofía se convierte en sabiduría, en reflexión sobre el bien humano supremo y la forma de alcanzarlo. Filosofía es amor al bien supremo. Por lo tanto, es una forma de querer guiarse a sí mismo (*KpV*, A195).

La «Dialéctica de la razón práctica» concreta la aspiración a la sabiduría, en la medida en que procura la determinación del concepto de bien supremo. Kant, sin embargo, da un traspié en la argumentación. Al final del primer capítulo de la Dialéctica (*KpV*, A197), insiste en que el motivo determinante de la voluntad racional pura es el bien supremo, ya sea como objeto o como concepto. Esto no es contradictorio con lo que se ha dicho en la Analítica, porque en el seno mismo del concepto de Bien supremo, el elemento determinante y

condicionante es la ley moral. Por lo tanto, al estar la ley moral incluida en el bien supremo como valor condicionante, el hombre quiere ante todo la ley moral al querer el bien supremo. El principio moral determina realmente a la voluntad cuando ésta quiere el bien supremo. Pero quiere el bien supremo, que incluye también la felicidad compatible con el deber. Sin embargo, justo esto es lo que no está demostrado: que haya una felicidad compatible con el deber, una felicidad que podamos querer como consecuencia de cumplir el deber. Pues dejamos bien claro que, por seguir el principio del deber, debíamos hacer caso omiso de los cantos de sirenas de la felicidad.

A este problema dedica Kant los momentos iniciales del capítulo segundo de la Dialéctica. Allí se distancia de la teoría de los estoicos y niega que el vínculo entre el cumplimiento del deber y la obtención de felicidad sea analítico. El cumplimiento del deber no es la misma acción que lograr la felicidad. La felicidad no es el mero deber cumplido. Mientras que el deber cumple nuestra naturaleza racional, la felicidad cumple nuestra naturaleza sensible: la conciencia de la virtud no es la conciencia de la felicidad. Tampoco se aviene Kant con el epicúreo. La conciencia de haber conseguido la felicidad no puede equivaler a la conciencia de virtud. La sabiduría para el estoico equivalía a conseguir la virtud. Para el epicúreo consiste en obtener la felicidad. Para el hombre moderno, la sabiduría es una actitud compleja que atiende a la síntesis de estas dos dimensiones realmente distintas. El vínculo entre estas dos dimensiones del ser humano no es analítico, sino más bien sintético, real. La sabiduría es obedecer un deber que tenga como efecto la felicidad.

Lo problemático es que, en la Analítica, se ha insistido en que la ley moral, como efecto inmediato sobre la persona, produce dolor. Así que sólo tenemos motivos para afirmar la antinomia entre la ley moral y la noción natural de felicidad. La Analítica ha debido insistir en la absoluta prelación de la dignidad sobre la felicidad y la consecuencia de dolor que aquélla produce. Ahora se trata de reunir dignidad y felicidad superando el dolor inicial. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo es posible prácticamente el bien supremo? (*KpV*, A202-203). La autonomía de esta pregunta es pertinente porque en la Analítica no se han puesto sino obstáculos a esta cuestión. Y si esta cuestión no tiene solución, entonces el hombre es un ser condenado por la ley moral al dolor, un ser roto y destruido por la ley moral.

No se trata de que actuemos moralmente, obedezcamos incondi-

cionalmente el deber, asumamos el dolor que implica el juicio moral, la ascesis provisional respecto de todos nuestros motivos de inclinación y veamos lo que sucede en el campo de la felicidad. No se trata de que hagamos la experiencia de esta moralidad y veamos si a pesar de todo somos felices. Se trata de asumir la humanidad del cumplimiento del deber, la humanidad del sentimiento de la dignidad, sin lo cual jamás aceptaríamos la felicidad. Debemos tener desde el principio y *a priori* la certeza de que este ideal es humanamente posible, de que no nos condena obligatoriamente al dolor. El concepto de bien supremo no puede derivarse de la experiencia: debe ser asegurado *a priori*. Es necesario *creer* en el bien supremo para que la moralidad sea posible en el hombre (*KpV*, A203). Por eso, su posibilidad y su humanidad deben estar aseguradas con necesidad, desde argumentos independientes de la experiencia. Pues si el bien supremo es imposible según reglas prácticas, la ley moral que ordena fomentarlo también tiene que ser fantástica y establecida en relación con fines imaginarios y vacíos, y por consiguiente falsa en sí (*KpV*, A205).

No creo que Kant haya resuelto este problema en la *KpV*. El fallo de su argumento, tomado a la letra, es muy grosero. Kant comienza preguntándose por la posibilidad práctica del bien supremo. Y acaba concluyendo sobre su *no imposibilidad* práctica. Pero lo no–imposible no es exactamente lo mismo que lo posible. Las razones para afirmar que algo no es imposible son distintas de las que nos permiten afirmar que algo es posible. De hecho, no son imposibles muchas cosas, en relación con muchos seres y muchos mundos. Pero aquí se trata de que algo sea posible para el hombre. Se trata en el fondo de creer positivamente en la felicidad compatible con el deber. En la medida en que está interesada nuestra felicidad hablamos de este mundo, del nuestro, y de nuestra vida aquí y ahora.

Kant no sólo se limita a decir que no es imposible que el cumplimiento del deber tenga como efecto la felicidad, sino que además esta relación causa-efecto entre dignidad y felicidad no pasa por el hombre, sino a través del autor inteligible de la naturaleza (*KpV*, A207). Esto es: el hombre sólo puede pensarse como reunido y completo a través de Dios. Lo peor de todo es que el argumento sólo establece la relación meramente entre fenómeno y noúmeno. Pero pensar no es creer. En este Dios pensado (que no puede conocerse ni comprenderse), causa suprema de la naturaleza, debería el hombre poner su esperanza. Una esperanza que, por cierto, exige subor-

dinar todos los resultados de la *KrV* a esta necesidad subjetiva de esperanza en algo no imposible (cf. *KpV*, A215-219). Parece entonces que Kant pide demasiada fe en el mero pensar.

Quizás consciente de la dificultad, Kant altera la interpretación del bien supremo, hasta rebajarlo a estado no imposible. Ahora no se trata de una felicidad positiva, sino más bien de un bien supremo que albergue un *analogon* de la felicidad (*KpV*, A212) que acompaña necesariamente la conciencia de la virtud, esa autosatisfacción de que ya hablara el estoicismo, un agrado negativo por la existencia propia en la medida en que ya no necesita nada más que virtud. Positivamente, no nos reconcilia con inclinación alguna. La autosatisfacción es más bien autosuficiencia, en la medida en que el hombre, al rechazar las inclinaciones, rechaza también las dependencia del mundo.

Por mi parte, no alcanzo a ver cómo esta existencia, despiadada y anclada en el dolor, puede diferenciarse de un narcisismo intelectual y sádico-masoquista. La exigencia subjetiva de la existencia de Dios ni siquiera nos compensa de ella. La proyección de la bienaventuranza a la vida futura legitima antes bien su despiadado rigor. La moral sólo tendría como complemento de humanidad la religión (*KpV*, A235-236). ¡Y qué religión! Si esta es la última palabra de Kant, no entiendo lo que significa que el hombre es fin en sí. Si dejamos fuera del bien supremo todas las inclinaciones, ¿qué nos queda del hombre que dice ser fin en sí? Mas bien parecería que el fin en sí del hombre es anularse a sí mismo. En caso de que fuera así, Nietzsche tendría toda la razón.

Me gustaría también criticar el otro postulado de la razón práctica pura, el de la inmortalidad del alma. De hecho podemos despacharlo fácilmente. Este pasaje (*KpV*, A220-223) de Kant no tiene ni pies ni cabeza. Su derivación del problema del bien supremo es más bien confusa. Kant comienza afirmando que la voluntad humana aspira al bien supremo. Éste es la síntesis de dignidad y felicidad. Ahora bien, lo que funciona realmente en el argumento de Kant es el problema de la conquista del ideal de santidad, no el de la obtención de la felicidad digna. Kant dice que la inmortalidad del alma es necesaria para asegurar que la búsqueda de la perfección de la voluntad progresará hasta su meta santa. Ahora bien, la voluntad santa no tiene nada que ver con la felicidad, sino con seguir a la ley moral por el único motivo de su propio bien. Ciertamente, la lucha del hombre por lograr una voluntad santa es, ante todo, la lucha para no

dejarse determinar por los motivos sensibles. La lucha por una dignidad que lleve consigo felicidad es otra cosa.

Respecto de la voluntad santa no tiene sentido aducir el problema de la inmortalidad del alma, porque esta existencia ya inmortal sólo cabe pensarla sin cuerpo. En este tipo de existencia no cabe la lucha contra los motivos sensibles de la acción, y por tanto el combate por la perfección moral carece de sentido. Así que, desde el punto de vista de su sentido literal, la inmortalidad del alma no tiene sentido ni en relación con el problema de la felicidad y del bien supremo, ni en relación con el problema de la perfección moral de la voluntad en lucha contra los motivos de la inclinación.

Ahora bien, si lo que quiere decir Kant con inmortalidad del alma es inmortalidad de la especie humana, entonces ese combate moral sí puede comprenderse como infinito, en la medida en que luche por hacer del hombre un ser moralmente transparente. Pero, entonces, no tendría que ver con la cuestión del bien supremo como síntesis real de dignidad y felicidad. Pues ese combate por la santidad sólo dice que el hombre estaría tan apegado a la ley moral que por su cumplimiento obtendría su felicidad, con lo que entonces la felicidad prevista en el bien supremo sería una consecuencia analítica de la voluntad santa, y no el tipo de enlace sintético y real que Kant comenzó anunciando como propio de los hombres. La conclusión es bien fácil: si la inmortalidad es la del alma personal, entonces no se entiende muy bien qué tiene que ver aquí la felicidad como dimensión sensible natural, ni la perfección moral, que es una lucha valerosa contra las inclinaciones sensibles. Pero si la inmortalidad es la de la especie humana, no se comprende cómo mejora nuestro horizonte respecto de la conquista del bien supremo. Podemos imaginar que eternamente haya hombres, pero si cada uno de ellos no tiene razones para esperar la felicidad digna, no veo por qué el conjunto de todos los hombres tendría razones para esperar otra cosa. Así que, a la postre, Kant, en la Dialéctica de la *KpV* se refugia implícitamente en el idealismo estoico. Aquí domina su previsión de que la voluntad santa por sí misma debe hacer feliz al hombre.

Kant no ha sabido orquestar una relación entre la ley moral y la felicidad humana al nivel de la *KpV*. Aquí ha primado la claridad analítica del filósofo, que busca principios, sobre la lucidez del sabio que explica cómo juegan los principios morales en la vida humana real. Ha quedado claro que la experiencia, la naturaleza, las

pasiones o los sentimientos no pueden ser el origen del principio moral, pues éste es una ley racional. Pero no ha quedado claro cómo se integran las capacidades racionales y sensibles en la acción moral.

Y sin embargo, cuando casi al final de su vida, en 1797, Kant edite la *Metafísica de las costumbres*, se enfrentará al problema cuya herida había cerrado en falso con los Postulados de la *KpV*: a la posibilidad real de una existencia digna y feliz. Allí dijo bien claro que una metafísica de las costumbres debía fundarse en la ley moral, desde luego, pero que tenía como misión proyectar los puentes suficientes para aplicar la ley moral a la antropología moral. Debía mostrar no sólo las condiciones subjetivas que obstaculizan el cumplimiento de la ley moral, sino las determinaciones de la naturaleza que *favorecen* ese cumplimiento. Se trataba en el fondo de ver jugar la ley moral en el hombre. Los escenarios de la voluntad santa, del alma inmortal, de la garantía más bien indirecta de Dios, quedaban fuera de lugar. El problema del bien supremo debía abandonar los lugares de la teología, para descender a los procesos éticos, a la sencilla vida humana, en su complejidad de matices.

Desgraciadamente, Kant tenía 73 años en 1797. Apenas le quedaban 6 años de vida. Quizás era tarde para exponer el problema más decisivo: el de la moral en su juego, en su uso. Y quizás por eso, todo el aparato crítico se redujo, para los lectores e intérpretes, al reseco formalismo kantiano. Así que, después de todo, el problema de cómo juega la moral en la vida del hombre debemos reconstruirlo con el material disperso que Kant nos dejó sobre estas cuestiones. A esto dedico la segunda parte de este comentario.

3. La moral kantiana en su uso

3.1. *Introducción: el problema de la formación de una naturaleza práctica*

Preguntemos entonces por el uso efectivo de las capacidades humanas en su praxis. Quizás en su análisis pueda emerger alguna clave para la síntesis del bien supremo entre dignidad y felicidad.

El análisis del modo de conducirse el hombre en la realidad se ofrece en la *Antropología*. Así lo dice Kant en las *Lecciones de Ética*: la ciencia de la regla de la conducta efectiva de los hombres es

la antropología (*L.É.*, 38). Sin ella, la filosofía práctica (no el imperativo) es «meramente especulativa, una idea; de suerte que el hombre ha de ser estudiado cuanto menos posteriormente» (*L.É.*, 39). Desde luego, la antropología no es relevante para la forma del imperativo categórico, sino para los procesos de ejecución. Podemos decir que la relación entre antropología y moral es decisiva si debemos construir una filosofía de la praxis, no el mero análisis de uno de sus elementos formales (*L.É.*, 40). Kant lo ha visto así y por ello ha dicho «la consideración de la regla no sirve de nada si no se puede conseguir que los hombres sigan compla-cientemente la regla, por lo que, como decíamos, estas dos disciplinas —moral y antropología— dependen mucho la una de la otra»: (*L.É.*, 40).

Respecto de la praxis, lo decisivo es el *telos* que orienta la vida. Hemos visto que ese *telos* es el bien supremo. Pero mientras no demos un contenido a esta síntesis, no decidiremos qué estructura de la *felicidad* puede ser universalizable. Todos buscan la felicidad, pero cada uno a su manera, y entonces no se cumple la exigencia de naturaleza práctica, sino que se propone una identificación inmediata entre felicidad y lo que cada uno busca. Así, lo bueno estaría condenado a confundirse con lo que cada uno encuentra como agradable. Esta es la clave del capítulo II de la *KpV*, «Acerca del concepto de un objeto de la razón pura práctica».

De todas las críticas a los sistemas morales se siguió algo sencillo: ni la moralidad ni la felicidad se dejan reducir a un principio, ni pueden eliminar su alteridad. El hombre no puede comprender su perfección si no integra la dignidad y la felicidad. El vínculo entre estas dos dimensiones reales del hombre debe ser un vínculo real, sintético. Pero también universal, *a priori*, que no haga intervenir el azar de la individualidad ni la providencia de un Dios pensado. Sólo así se configurará una *naturaleza práctica formal*. Kant ha mantenido que ese vínculo no puede ser otro que el de causalidad, una categoría de nuestro mundo. El vínculo causal puede darse entre dos dimensiones diferentes, autónomas. Además, puede ser contingente y desconocido en su esencia real. De esta forma se reúne la dignidad como causa con la felicidad como efecto, sin saber en qué consiste la naturaleza de la conexión. Pero en esta ignorancia teórica, tal nexo obtiene justo un valor práctico.

Sin embargo, la aproximación a esta síntesis en la *KpV* fue insatisfactoria. Allí se nos dio una noción de felicidad muy reducida.

como mero agrado, destinada a mostrar su opacidad al imperativo de razón. El principio de esta noción de felicidad hace imposible concebir la síntesis real de felicidad y dignidad de la voluntad. La causalidad de la dignidad sobre la felicidad, si ésta es una dimensión individual de agrado, no puede hacerse comprensible más que apelando a la más pura contingencia. Mas el concepto de *naturaleza* exige orden, aunque sólo sea en el concepto. Por eso Kant, que habla en la *KpV* de enlace real de las dos dimensiones, tiene que acabar confesando *que se rechazan entre sí* (*KpV*, A, 202).

Desde este supuesto, la cuestión del bien supremo sólo llega a atisbarse en la *KpV* mediante un programa ascético que anula la máxima de felicidad y reza a la providencia. Pero esto nos daría un programa semejante al estoico. Mucho en Kant parece afirmar esta hipótesis. Así la siguiente reflexión: «y es que cuando deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad» (*R.*, 7.315). Todo esto apoya la tesis de que el formalismo del imperativo moral exige la destrucción de toda aspiración a la felicidad. Sin embargo, esta interpretación convencional, así establecida, es falsa. Pero, como el propio estoicismo, tiene un núcleo de verdad que deberá ser reconquistado en el lugar apropiado del sistema. Ese núcleo de verdad consiste en que sólo desmarcándose de toda máxima de felicidad puede definirse el imperativo de dignidad como condición causal indispensable de una posible felicidad racional.

La base sobre la que se quiere ordenar la síntesis *a priori* de dignidad y felicidad es demasiado estrecha si la felicidad es confundida con el agrado que mueve el arbitrio de cada uno. Confundir el hombre como ser sensible con el ser que entrega su voluntad a la búsqueda de agrado inmediato es un fallo teórico demasiado escandaloso como para situar la búsqueda del *summum bonum* sobre esta base. Por lo tanto, parece que el enlace entre dignidad y felicidad exige otros contextos más amplios. Aquí es donde el conocimiento del hombre, la antropología, puede propiciar matices que muestren cómo construir una naturaleza práctica capaz de dar un sentido humano al bien supremo.

Parece, por tanto, que la naturaleza práctica no se puede construir sobre la felicidad reducida a sentimiento de agrado y placer. La única dimensión universal aquí es la del imperativo moral de la voluntad buena. Experimentar un placer, por el contrario, no tiene ninguna estructura universal. Placer es una sensación condicionada por un contenido espacio-temporal, pero no tiene una estructura causal

universal; antes bien, sigue una lógica de particularidad radical. Tiene siempre un contenido, pero no tiene ninguna forma universal relevante que permita reconocer una ley universal de los objetos deseados por la voluntad. La construcción de una naturaleza práctica —basada en leyes universalmente válidas de deseo consciente, como síntesis de dignidad y felicidad— no se apoya en estructuras fácticas universales de deseo, arraigadas en el sujeto como hecho. En consecuencia, se trata de construir con la libertad una naturaleza práctica, un orden universalizable de los deseos.

La divergencia entre la filosofía teórica y la filosofía práctica muestra así una diferente creatividad. Parece que en la praxis el constructivismo es superior, en la medida en que la libertad debe operar sin ser guiada por la naturaleza. Así lo dice el texto siguiente: «El principio de la unidad de la libertad bajo leyes funda un análogo de lo que llamamos naturaleza y también una fuente interna de felicidad que la naturaleza no puede darnos y de la que somos creadores» (*R.*, 7.260). Aquí se asume que la naturaleza no puede darnos la síntesis que buscamos, porque no puede darnos esa fuente interna de la felicidad. El constructivismo del bien supremo es más radical: debe construir un *analogon* de la naturaleza a fin de producir la fuente interna de la felicidad desde la libertad. Esto no sabemos lo que puede querer decir en concreto, pero sabemos que esa fuente interna de felicidad escapa a ese Dios de los Postulados de la *KpV*, y viene a sustituir la azarosa relación del hombre con el objeto puntual de su deseo.

De esta manera se concreta la relación entre libertad, dignidad y felicidad que antes entendimos como causa y efecto. La naturaleza práctica representaría un fruto nuevo en la tierra (*R.*, 7.202), algo que no existía antes: el uso de las dimensiones del deseo ordenadas por la libertad. Ahora bien, un fruto «natural» nuevo es lo que Kant llama una epigénesis.

> El principio de la moral es la autocracia de la libertad respecto a toda felicidad o la epigénesis de la felicidad conforme a leyes de la libertad. La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. Su procedencia de la libertad constituye su autonomía y su armonía (*R.*, 6.867).

Vemos así que sólo sobre una noción reformada de felicidad podemos asistir a una dinámica encaminada a propiciar el bien supremo en la tierra. Kant ha exigido esta reforma del concepto de felici-

dad desde su tesis antropológica más básica: la naturaleza no hace feliz por sí sola justo porque el hombre es un ser desordenado en sus dimensiones volitivas naturales (*R.*, 7.199).

3.2. *Naturaleza humana y desorden*

3.2.1. *Un ser de disposiciones.* La pregunta es inmediata: ¿por qué aceptamos como meta la construcción de una naturaleza práctica dirigida por el bien supremo? Ante todo, no poseemos ninguna ordenación *a priori* del propio deseo, semejante a la estructura universal esquematizadora de la imaginación. En el hombre, la estructura instintiva se diversifica de una manera dispar. El hombre no carece de naturaleza, pero ésta es informe, no armoniza *a priori* y con necesidad con otras realidades individuales y, lo que es peor, no armoniza *a priori* y con necesidad con sus propios deseos. A esta estructura abierta, incoherente consigo misma y con los demás seres individuales, que sirve de base material a la voluntad individual, Kant la llama *Naturanlage*. La naturaleza no exhibe en cada uno de nosotros una estructura determinante e instintiva cerrada, sino un conjunto de disposiciones.

Cuando hablo de mi naturaleza individual no hablo de una realidad que me determina a algo, sino de un conjunto de disposiciones e inclinaciones que uso según una medida interna de placer o disgusto más o menos complicada y refinada, y cuya concordancia u orden interno no está garantizada de antemano. Éste es el primer conocimiento que el hombre obtiene de sí mismo, el primer saber de la antropología (*R.*, 7.199).

3.2.2. *Un vocabulario práctico.* En efecto, podemos recordar brevemente el vocabulario de la filosofía práctica de Kant, propuesto en la Introducción a la *Metafísica de la costumbres* (*M.C.*). Deseo es la capacidad de hacer o dejar de hacer algo, en tanto el fundamento de la determinación se encuentra en el sujeto y no en el objeto. Tenemos aquí la expresión elemental de vida. Si esta capacidad se hace consciente, es el arbitrio. Cuando el fundamento de la determinación del arbitrio se encuentra en la razón del sujeto, es la voluntad. Voluntad es así la expresión racional del deseo consciente (*M.C.*, A, 3-5). Pues bien, las inclinaciones del hombre, los apetitos propios, sus instintos y disposiciones, todo esto *afecta* al arbitrio, al

deseo consciente, pero no lo *determina*. Por eso podemos decir que la estructura instintiva del hombre no es inmediatamente voluntad, o que la voluntad no responde inmediatamente al instinto, sino que existe un proceso de mediación en el que el hombre elabora sus inclinaciones mediante razones y motivos.

Este saber antropológico se expresa de manera muy clásica: el hombre no actúa por estímulos, sino por motivos. En la *Praktische Philosophie Powalski* (*Ak.*, XXVII, i, 111ss), se deja bien clara la tesis: los estímulos inclinan, pero no determinan la voluntad.

Lo peculiar del hombre es que un móvil efectivo y subjetivo para actuar puede ser tanto un estímulo como un motivo (*P.*, 112). El desorden humano reside en que los estímulos están mucho más cerca de ser móviles que los motivos. Esta estructura de estímulos recoge aquella noción vulgar de felicidad como placer concreto, que fue desterrada en la *KpV*. Podemos decir entonces que esa noción sencilla de felicidad, apegada a estímulos, es el móvil más inmediato para la acción humana. Esta es la desgracia humana (*P.*, *113*). Pero justo por eso podemos decir que cualquier concepto refinado de felicidad tendrá al principio poca fuerza de móvil. La construcción de una orden universal de la voluntad, capaz de ser fuente interna de esta felicidad más compleja, aún será menos móvil para la acción.

La conclusión es clara. El hombre actúa dejándose llevar por móviles inmediatos, que tienen en la base estímulos, aunque contradigan todo el saber racional acumulado por las experiencias del deseo consciente y reflexivo. Tenemos aquí una reivindicación de la figura del hombre prudente. Formalmente, el argumento se da ya en Epicuro. Pero al mismo tiempo debemos reparar en esto: los estímulos son por sí mismos móviles, los motivos *deben llegar* a serlo (*P.*, 123). Mas también conviene decir otra cosa: los motivos no tienen por qué eliminar los deseos. Deben hacerlos conscientes y reflexivos, impedir que por sí mismos e inmediatamente, en tanto estímulos, se conviertan en móviles reales. La voluntad no es la eliminación del deseo, sino un deseo consciente. Los motivos no eliminan el deseo, sino lo administran racionalmente. Kant lo dice muy claro: «La doctrina ética es la administración de nuestras inclinaciones y apetitos» (*P.*, 118). En esta administración de los deseos conscientes según motivos Kant ha centrado la noción de libre arbitrio (*P.*, 122). Y en esta transformación de los motivos racionales en móviles Kant ha visto la cuestión central de la filosofía práctica (*P.*, 123).

3.2.3. *Entendimiento práctico y sus problemas.* Kant se refiere al estatuto especial del hombre en un mundo animal en el *Comienzo verosímil de la historia humana.* Allí muestra la separación del hombre respecto de la estructura cerrada de instintos propia del animal: se ha convertido en un animal abierto. En otros lugares se expresa la escisión en estos términos: el hombre tiene dos voluntades, una voluntad animal y una voluntad del entendimiento (*P.*, 123). La raíz antropológica de esta escisión reside en que el hombre es el único animal que se asienta en la estructura del tiempo.

En efecto, en *Comienzo,* Kant muestra que la ruptura de la estructura de instintos disloca al hombre en su presente, en su inmediatez, y le abre a la expectación del futuro. Ese miedo al futuro es la única fuerza que se interpone entre el estímulo y el móvil, la dimensión que puede acoger una reflexión, el hueco en que se gestan las razones y se transforman en móviles. La vida animal carente del vértigo del tiempo no abre espacio para que los estímulos dejen de ser móviles. Ahora bien, si la estructura consciente del tiempo supera la vida animal, ¿cómo se configura la *voluntad del entendimiento*? ¿Y por qué emplea Kant esta expresión tan peculiar? Hasta ahora habíamos hablado de condicionar la voluntad, como deseo consciente, por la forma de la razón. Pero Kant, en este contexto, no habla todavía de la *voluntad racional,* sino del *entendimiento.* ¿Qué puede querer decir esto?

El tipo de representación que emerge desde la expectación del futuro, y para curarnos de él dominándolo, es una regla. Forjando reglas para ordenar su futuro, el hombre no sólo expresa su miedo, sino también su autoconciencia de desorden en medio de un cosmos desajustado. Una regla sólo tiene sentido desde el futuro, como instrumento para asegurar lo que debe seguirse. Pero también exige una experiencia social acumulada y comunicada. Pues bien, abrir la estructura del instinto, y mediarla por la experiencia del tiempo, es conformar reglas acerca de lo que seguirá en el futuro. Los deseos provocados por estímulos, ese presente siempre inmediato, no son de manera obligada móviles determinantes de la acción porque, aunque la afectan y la inclinan, el hombre puede aprender a administrar estos deseos y estímulos desde reglas sobre sus expectativas de futuro. Nuestras inclinaciones instintivas no determinan nuestra conducta. También puede ser determinante la administración según ciertas reglas que revelan una experiencia social acumulada. Los motivos son una mediación cultural de razones, sostenidas por re-

glas de dominio del futuro, con las que ordenamos nuestros deseos conscientes. Sin estas razones culturales, los estímulos mueven. Con ellas, los estímulos inclinan y afectan, pero no mueven a la acción.

Ahora comprendemos por qué Kant llama a esta voluntad la propia del entendimiento. Porque la capacidad de fundar una experiencia temporal, y de producir reglas, es siempre asunto del *entendimiento*. Por tanto, la construcción de un sistema de felicidad más complejo que el asentado en la atención de los estímulos, sólo puede encomendarse al entendimiento. Lo decisivo es que esta construcción de felicidad todavía no es moral, no es la concordancia de la voluntad con la forma universal de la *razón*. Antes bien, aquí se trata del dominio del futuro, incierto por naturaleza, en su relación con nuestra individualidad. ¿Cómo universalizar nuestra relación con el futuro como totalidad de tiempo? Ésta es a fin de cuentas la pregunta moral y de ahí su conexión con el problema de la esperanza de felicidad. En la moral, la *instancia racional sería determinante del entendimiento*, pues integraría una visión del futuro completo donde jugarían todas las reglas del deseo consciente que ha elaborado el hombre en el curso del tiempo de su experiencia. Se invierte así la estructura de la razón teórica. Ésta sólo reconoce como determinantes las reglas del entendimiento, y rebaja la idea de sistema —otra forma de previsión y de relación global con el futuro— a instrumento regulativo. En la naturaleza práctica, por el contrario, la razón determina la experiencia del entendimiento. El tiempo completo domina sobre el tiempo pasado. Esto es lo que quiere decir que la dignidad es un principio incondicional sobre la felicidad.

Ahora debemos atar cabos y mostrar la necesidad de pasar desde la voluntad del entendimiento a la voluntad racional. Hemos visto que la filosofía práctica quiere establecer una naturaleza práctica. Pero no por capricho, sino porque las reglas culturales del entendimiento, que sirven de mediación social a las inclinaciones naturales, son una paradójica mezcla de orden y desorden. Orden, en tanto que estas reglas, ya de por sí, representan una superación del carácter compulsivo y caótico de la carencia de orden instintivo. Pero desorden en tanto que no tienen comprobada su coherencia interna, su armonía real, ni entre sí, ni entre todas las disposiciones y deseos, ni entre todos los hombres. El cristalizado de la experiencia social acumulada es dispar, plural y discutible. Finalmente, porque el *éxito* de toda acción yace sepultado en el informe futuro. Las re-

glas culturales que administran los deseos y los estímulos son un verdadero tejido abigarrado y caótico a su vez. Montaigne es, al decir, de Kant, el testimonio más preciso de este hecho (*P.*, 108). En este sentido, podemos decir que las reglas sociales que median las inclinaciones son productos naturales de la experiencia, modos en que las diferentes sociedades han ido separándose de su carga instintiva y configurando su cultura peculiar. Estamos en el terreno natural de un entendimiento sin esquemas aplicado a la praxis: jamás configura una *naturaleza práctica formal*. Conforma reglas de habilidad, reglas técnicas, reglas de astucia, para un fin abstracto: resolver deseos individuales en la confusa maraña del tiempo.

Hay un texto decisivo para certificar lo que decimos. Reza así:

> En la moral no necesitamos ningún otro concepto de libertad que este: que nuestras acciones de experiencia no se sucedan de una manera adecuada al hilo conductor del instinto, sino que intervengan reflexiones del entendimiento entre los impulsos. En virtud de esto tiene lugar una falta de conexión, porque el instinto, donde él domina, tiene reglas (lo mismo que el entendimiento cuando domina solo). Pero el entendimiento que sustituye la carencia de instinto, *si no se prescribe reglas a sí mismo*, lo hace todo de manera irregular. La libertad del instinto exige regularidad en el uso práctico del entendimiento. Por consiguiente, nosotros nos representamos la regularidad y unidad en el uso de nuestro arbitrio como posible meramente porque nuestro entendimiento lo conecta a condiciones que lo hacen concordar consigo mismo. Pero cómo sea posible este uso del entendimiento, si tiene o no su causa predeterminada en la serie de los fenómenos, esto no son preguntas prácticas. Las leyes de la concordancia del arbitrio consigo mismo, que no hay que esperar de los impulsos, sino que *sólo pueden proceder de la razón*, son las únicas que tienen este efecto y son, por consiguiente, adecuadas o buenas para nuestra voluntad superior (en relación con la suma de los fines) (*R.*, 6.859).

Resumiré las tesis del texto que me parecen relevantes para el nivel de nuestro problema. No es que seamos voluntaristas cuando nos proponemos conformar una naturaleza práctica. La producción de reglas prácticas no es algo que se le ocurra al filósofo: es la esencia de nuestra cultura en cuanto superación de la ecuación estímulo=móvil. La cuestión es si el entendimiento, con la formación de estas reglas prácticas, nos procura orden como tal. Y aquí interviene un punto que dejamos atrás: las inclinaciones afectan a la con-

ducta, pero no la determinan. Por otra parte, las reglas y sus motivos no siempre son móviles.

Que las personas se muevan por estímulos o por reglas es algo que, a su vez, no depende de regla alguna. Una inclinación puede convertirse en móvil capaz de superar todo motivo y producir, así, un desorden para el entendimiento. Un orden de reglas tan variable, que además no puede servir de pauta a colectivos humanos con otras experiencias, es igualmente desorden. Al nivel de la voluntad del entendimiento hay, por tanto, un desorden *intrahumano*, un desorden *intracultural*, y un desorden *intercultural*. En estos casos contemplamos los límites del orden propiciado por el entendimiento, primero consigo mismo y luego con el entorno social, histórico o cultural. Surge así la necesidad de ordenar las reglas prácticas que forja el entendimiento de tal manera que se evite estos desórdenes. Esto obliga a preguntarnos por la manera en que la experiencia histórica humana puede ser convergente, o por el proyecto ilustrado como proyecto de universalización de la forma de ser hombre.

Otro texto nos permite avanzar en esta línea: «Al hombre, como un ser que tiene entendimiento, tiene que disgustarle mucho que, ante sus propios ojos, el entendimiento esté sometido a sus inclinaciones y *no esté bajo una regla en relación con sus fines*. Esta regla tiene que ser una regla de la *razón*, esto es, *a priori*, y someterle a un fin *universalmente* válido, porque sólo bajo esta condición puede tener su *felicidad* una regla» (*R.*, 6.975). El texto anterior planteaba el mismo problema. El entendimiento ha forjado sus reglas atendiendo a los deseos y a los instintos como fines. Introduciendo la reflexión, éstos no se convierten en móviles inmediatos. Pero el fin de la regla es el propio deseo. El motivo de la acción es el cumplimiento y administración de ese deseo en el tiempo, atisbando sus consecuencias. De esta forma, el entendimiento se somete a las inclinaciones, es afectado por ellas, y justo por eso muchas veces no es tenido en cuenta. Sus reglas técnicas poseen así una circunstancialidad y una variabilidad casi infinita. El entendimiento establece una mediación técnica para la consecución del mismo fin producido por el estímulo, el objeto del deseo. Esta situación permite que muchas veces el estímulo mismo se incorpore como móvil. En este punto Kant dice que el entendimiento se humilla. Para superar tal estado, el entendimiento debe incorporar un segundo nivel de reflexión acerca de la coherencia o incoherencia de sus propias reglas, *y asumir esta coherencia y unidad como fin propio.*

Lo importante reside aquí: esta unidad de las reglas del entendimiento supone la aceptación de un fin nuevo (la coherencia y unidad de la regla de la vida) que ya no es estímulo, ni afección, ni instinto natural, ni deseo concreto alguno. Es un fin nuevo, que sólo puede emerger de la *razón* en tanto dominio del arco global del tiempo y de la totalidad de inclinaciones y deseos de la vida humana. Razón moral era el sometimiento de la voluntad a la forma de la razón. Pero ahora vemos que esto significa algo muy concreto: sometimiento de las reglas técnicas del entendimiento, que administran el deseo, al fin de su coherencia y de su unidad en relación con la vida completa del hombre.

3.2.4. *Una fenomenología de las reglas prácticas. Imperativos de la habilidad.* Todos estos textos vienen a decir que hay una pluralidad de reglas prácticas. La capacidad reflexiva del hombre para la ordenación de la conducta tiene varios niveles, todos ellos destinados a la reducción de desorden. Estas son las diferentes formas de los imperativos que Kant analiza en la *Fundamentación*. Aquí es donde aquellos análisis pueden mostrar su pleno significado.

Kant ha llamado al ejercicio del libre arbitrio actuación por motivos. Ha llamado a los motivos *móviles intelectuales*. Y a esta forma de mover a la acción por motivos la ha llamado obligación, en contra de la acción que se mueve por estímulos. Las reglas prácticas son otras tantas formas de obligación (*P.*, 114), formas de determinación intelectual y objetiva del libre arbitrio, o formas de imperativos. Pues una obligación objetiva, bajo la condición del libre arbitrio imperfecto (*P.*, 125), se llama imperativo. Así, Kant establece que «las reglas prácticas que dicen lo que *debe* suceder son de tres clases: reglas de la habilidad, reglas de la prudencia y reglas de la eticidad. Por eso habrá imperativos de la habilidad, (o problemáticos), de la prudencia (o pragmáticos) y de la eticidad (morales)» (*L.É.*, 40). Cada uno de estos imperativos señala una forma de bien. También en Kant el bien se dice de muchas maneras (*L.É.*, 49).

La conducta desordenada que hemos descrito antes a nivel de las reglas del entendimiento marca las limitaciones de la razón práctica en el terreno de la habilidad. Se muestra así la imposibilidad de producir orden sobre la base de los meros imperativos problemáticos.

Podemos resumir ahora la fenomenología de las reglas de la habilidad. El entendimiento conforma reglas para resolver inclinaciones y deseos aceptados como fines. La habilidad no se preocupa de

los fines, que los da la naturaleza (*P.*, 100). Justo por eso la posibilidad de desorden es endémica a este nivel. Mientras que la decisión del fin corresponda al individuo, la habilidad garantizará hasta cierto punto el éxito del fin puntual, pero nada más. El imperativo es problemático porque lo es el fin que determina los medios. Kant ha llamado hipotéticos a todos los imperativos con estructura de medios-fines. Pero ha llamado problemáticos a estos imperativos, pues sólo ordenan bajo la hipótesis problemática de que se acepte un fin dado. Esta forma de bondad es la utilidad.

El problema de una conducta según reglas de la habilidad resulta claro. El punto decisivo es que jamás se produce una reflexión sobre el fin que ordena todos los demás fines. Jamás se busca la coherencia como fin de segundo orden. Al no poseer un orden natural, el hombre vive de manera natural en el desorden. Mas, en algún punto, esta forma de conducta se quiebra dando paso a un nivel evolutivo superior, a una autoconciencia más precisa de sí.

3.2.5. *La fenomenología de la conducta humana. Habilidad y pasión.* El hombre no podría existir sin una vertebración de la conducta, sin un orden de las reglas prácticas de la habilidad. El problema comienza justo aquí. Pues si el entendimiento no genera una exigencia de coherencia consigo mismo, mediante la explícita definición de fines en los que converjan todos los imperativos de la habilidad, entonces entrega esta función al deseo, a la inclinación. Un deseo o una inclinación elevada a centro de convergencia de la conducta habilidosa es lo que Kant llama pasión.

Para obtener un buen concepto de pasión debemos ir al libro tercero de la *Antropología*, dedicado al deseo. El asunto central consiste en distinguir entre *afectos* y *pasión*. Los primeros, los afectos, son accidentes del apetito. Perturban la tranquilidad y la estabilidad del sujeto y vienen provocados por estímulos más o menos profundos, que van desde la indiferencia hasta la pérdida de la unidad del ánimo. Esta conducta condicionada es inferior a la que hemos caracterizado desde las reglas de la habilidad. En modo alguno se trata de una conducta reglada, pues la intensidad del afecto depende de muchas circunstancias concretas y empíricas. Podemos decir, sin embargo, que una regla de la habilidad siempre tiene su fin en un afecto moderado por la reflexión.

La pasión es algo distinto, y podemos decir, con Kant, que «donde hay mucho afecto hay poca pasión» (*Antropología*, *A.*, 205 [en

adelante *A.*]). En la pasión, en efecto, se trata de una pauta permanente de conducta, que usa la reflexión para los fines del deseo, que se toma todo el tiempo de la vida para desarrollarse, que incorpora todos los imperativos de la habilidad, sin superarlos. La pasión concentra todas las reglas de la habilidad para cumplir un deseo constante, generando una conducta integrada que puede dominar la existencia plena de un individuo. Lo que caracteriza la pasión es que el fin elevado a centro de la existencia viene dado por alguna de las inclinaciones y deseos a los que sirve la habilidad. Alguna inclinación o deseo se ha conservado y fortalecido hasta hacerse habitual en el sujeto. El hecho de que éste ponga toda la vida del entendimiento y de la reflexión a su servicio tiene una consecuencia de orden, de jerarquización de las inclinaciones, incluso de reducción de las mismas; de disciplina y de simplificación de la pluralidad de deseos. La pasión es la mayor potencia ascética y reductora que ha encontrado el hombre. (*A.*, 226).

Como tal, la pasión es una conducta guiada por reglas sistematizadas, y exige la unificación de la vida alrededor de un deseo constante y dominante. En efecto, «la pasión presupone siempre una máxima del sujeto de actuar según un fin prescrito a él por la inclinación. A ella se vincula el sujeto racionalmente» (*A.*, 227). La diferencia entre la pasión y una conducta práctica superior es que en la pasión el fin lo sigue dando una inclinación, mientras que en la conducta práctica el hombre se pregunta antes por el fin que se *debe* asumir.

En este contexto podemos dejar a un lado todas las denuncias que lanza Kant contra la pasión, a la que llama enfermedad, cáncer, encantamiento, el mayor perjuicio contra la libertad, etcétera. Debemos concentrarnos en una conclusión y en un despliegue. La primera: el hombre situado en el nivel de la habilidad puede caer de manera natural en la conducta pasional porque el desorden de los fines, interno a la formación de las reglas del entendimiento utilitario, potencia esa entrega a un único fin, con exclusión de otros. Pero es mucho más importante el despliegue que Kant organiza a partir de aquí y que vamos a delinear.

Toda pasión es siempre uso jerarquizado de las reglas de la habilidad en relación con una inclinación dominante. Como tal, supone la experiencia social que permite la existencia de reglas. Supone además una comprensión de la funcionalidad de las reglas para ordenar el futuro y, con él, las cosas. Supone, por tanto, la relevancia de la existencia social para administrar nuestro deseo. Todo ello hace decir a Kant

que «todas las pasiones lo son siempre sólo de apetitos dirigidos desde los hombres hacia los hombres, no hacia las cosas» (*A.*, 230). Anclados en esa forma de la bondad que es la utilidad, ahora forma de relación entre hombres para el cumplimiento de apetitos, la pasión sólo puede significar esto: una consideración de los hombres como útiles.

En los márgenes de una poesía de Lucrecio, Kant propuso esta observación: «La pasión apunta al uso de los hombres para nuestros propósitos» (*A.*, 231). La base del asunto reside en que sólo determinados objetos pueden satisfacer inclinaciones. Estos objetos sólo se alcanzan en una dimensión social de la vida, contexto inevitable en que juegan inclinaciones y reglas que las satisfacen. Podemos elevar el medio social en que conquistamos las cosas a problema de la reflexión. Emerge así una conducta que tiende a asegurarse el dominio del medio social como forma segura de conseguir los objetos de las restantes inclinaciones. Esa conducta es la pasión. Con ello se abandona la pluralidad de las inclinaciones y de los objetos, y la conducta se concentra en los medios sociales de dominio. Pero en esa concentración se deben olvidar las inclinaciones materiales inmediatas. Se supone que pueden resolverse más fácilmente mediante el uso de los hombres, pero sólo en un futuro siempre desplazado. Por eso la pasión es una forma de vida destinada al dominio de los demás para satisfacer unas inclinaciones y deseos que, mientras tanto, ya se han convertido en algo *abstracto*.

La pasión del honor, del dominio y de la posesión van destinadas a facilitar la solución de nuestras inclinaciones en el futuro, pero sin superar la forma inicial de relación con el futuro, centrada en el miedo y la inseguridad. Por ello se concentran en la *conquista* de estos grandes medios. «Puesto que son inclinaciones que apuntan meramente a la posesión de los medios para satisfacer todas las inclinaciones que conciernen inmediatamente al fin, [las pasiones] tienen en este sentido un barniz de razón: aspiran a la idea de una capacidad vinculada con la libertad, sólo por la cual pueden ser alcanzados fines en general» (*A.*, 233). Esto es: las pasiones son inclinaciones de segundo grado, pues suponen inclinaciones que apuntan a sus fines. Han brotado desde la voluntad de asegurarse los medios para los fines de las inclinaciones. La clave está en que acaban clausurando las iniciales inclinaciones y, concentrándose sobre los medios, generan una conducta autosuficiente, que jamás se reencuentra con los deseos justo por su voluntad de asegurar los medios

que los resuelven. Desde aquí podemos concluir hasta qué punto pasión y felicidad son conceptos enfrentados.

Por todo lo dicho, debemos concentrarnos en una pasión que resulta central, resumen de las otras tres: «La tendencia apasionada a tener influjo en general sobre otros hombres» (*A.*, 235). Como esta voluntad de poder sobre los demás hombres siempre choca con el carácter de la propia individualidad humana, que no soporta yugo firme mientras goce de vida, la pasión del dominio se torna siempre insegura, débil, y los hombres dominadores siempre andan angustiados por la pérdida de su poder y por la compulsión de asegurarlo a toda costa. Con ello se produce una metamorfosis muy importante y en ella la pasión muestra su verdadera faz. «Aquí es donde se realiza la transustanciación de la pasión, que de ser un medio destinado a la seguridad de las inclinaciones de la vida, se vuelve contra la vida misma, abandona las inclinaciones vitales y se convierte en el burlador burlado de sus propias inclinaciones y olvida su fin final en el uso de tales medios» (*A.*, 236). Olvida sus inclinaciones al asegurarse los medios para la solución de las mismas. Es la mala jugada de un tiempo en el que la desconfianza y el miedo, esa tierra salina de la vida, impide que florezca la paz y el goce.

Kant contempla aquí un error de conciencia en la conducta pasional: valora el poder más por su posesión que por su *uso*. Por eso, el orden convergente de las reglas de la habilidad que promueve la pasión es tan sólo un mero *barniz* de razón. En todo caso, la pasión produce un tipo de relaciones humanas de dominación (*A.*, 236) en el que todos los hombres se relacionan como útiles, según reglas de habilidad.

Esta relación produce dos resultados, según se mire o bien desde la perspectiva del que utiliza a los demás, o bien desde el utilizado. El primero obtiene una habilidad especial, pues ya no se las ve con objetos y cosas, sino con seres que poseen otras inclinaciones. Esa habilidad especial, Kant la llama *Klugheit*. Debemos distinguir en lo que sigue dos sentidos muy diferentes de esta palabra: uno, que juega en el ámbito de la pasión, se refiere a esta habilidad en el dominio de las inclinaciones de los hombres para usarlos según los fines propios, y debe traducirse por astucia. El otro, más positivo, caracterizará la forma de conducta guiada por los imperativos pragmáticos —que luego analizaremos—, y puede traducirse por prudencia. Desde la perspectiva de quien la utiliza tenemos, por tanto, la sagacidad o astucia. Sin embargo, desde la perspectiva del utili-

zado, las relaciones de dominación orientadas por la pasión producen otra forma de conducta que Kant llama mentalidad de esclavo, por la cual alguien permite que otro hombre le use para cualquier fin, a cambio de que también solucione paternalmente sus inclinaciones.

3.2.6. *Otro sentido de Klugheit.* La objeción kantiana contra una vida asentada en los imperativos hipotéticos no se dirige contra las inclinaciones, sino contra las pasiones. Sin embargo, debemos dejar claro que el desorden interno a estos imperativos determina esa forma de ordenación estable y perversa del deseo que es la pasión. Todo esto no cambia lo esencial: las inclinaciones no pueden destruirse, sino administrarse. Comentando el refrán «Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión», Kant reconoce que esto se puede decir de las inclinaciones. La naturaleza viva no puede prescindir de ellas, como noticias de las necesidades, según dijo en la *Fundamentación* (A., 229). La única cuestión a debatir es si puede existir alguna *Klugheit* que ordene las inclinaciones de tal forma que el foco de convergencia no sea otra inclinación natural, elevada a pasión, sino un concepto. Con esto tendríamos la estructura común de toda *Klugheit:* se trataría de administrar las exigencias planteadas por las inclinaciones, de ordenar la dispersión de fines basados en los deseos. La clave del sentido positivo de la *Klugheit* como prudencia consiste en que su orden no viene instaurado por la pasión, que acaba matando a las mismas inclinaciones, sino por otra instancia.

Ahora nos toca definir con precisión el adjetivo «pragmático», que determina a los imperativos hipotéticos. Hemos dicho que todos los imperativos hipotéticos se vertebran en una relación medios-fines. Pero estos fines pueden ser muy diferentes. En efecto, el imperativo hipotético problemático tiene como fin una noción primaria de felicidad: aquella que corresponde a un deseo, a una necesidad, a una inclinación. Desde cierta consideración global, por tanto, la búsqueda del agrado puntual o la vida pasional pueden ser fuente de infelicidad. Desde Epicuro al menos se conoce este cálculo. Resultado del mismo es una noción de felicidad más refinada, que tiene en cuenta la pluralidad de las inclinaciones, el arco completo de la vida humana, que domina mejor el tiempo entregado al hombre por la vida y que quiere evitar la pasión.

Se puede decir que a este sentido de la felicidad aspiran todos los hombres, decepcionados alguna vez por las consecuencias de sus actos puntuales. Pues bien, si aceptamos como fin este concep-

to más refinado de felicidad, podemos administrar todas las inclinaciones procurándonos su satisfacción ordenada. Un imperativo que conduce a esta noción de felicidad no es hipotético. No tiene la forma de quiero X, tengo que hacer Y. Su forma es mucho más esta: «desde luego quiero X, luego Y». Si se repara, no se ha destruido la forma de la hipótesis, del razonamiento condicional medios-fines. Pero la hipótesis tiene una cláusula de necesidad: *quiero con necesidad esa felicidad que abarca todo el arco de la vida.* Con ello, Kant distingue entre imperativos hipotéticos problemáticos e imperativos hipotéticos necesarios para la felicidad. A estos últimos les llama pragmáticos, porque el fin al que aspiran es la felicidad, aspiración que debe suponerse natural en todo hombre en la medida en que sea consciente de los límites del concepto de felicidad como agrado puntual o de las paradojas de la vida pasional.

¿Qué significa el nuevo concepto refinado de felicidad? El lugar inicial de esta distinción es el capítulo II de la *Fundamentación*. Allí se dijo que «hay un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales ... por una necesidad natural, y este es el propósito de la felicidad». La habilidad para conseguir este fin, el concepto más refinado de felicidad, es también *Klugheit*. Pero ahora no aparece implicada en el proceso de dominio de otros hombres, sino de sí mismo. De todas formas, esta conducta de *Klugheit*, ahora prudencia, se debe elevar sobre formas de habilidad. La prudencia no da una mera regla de habilidad. Pero tampoco ordena incondicionalmente nada concreto, pues un hombre puede no integrar determinado deseo. Ya vimos que la naturaleza instintiva restaba abierta. En ese territorio abierto, la prudencia siempre aconseja que se siga una regla. Así determina la mera habilidad hipotética: no sólo establece la técnica de resolver un fin, sino que aconseja o desaconseja que algo sea un fin desde la perspectiva de su juego en la consecución de la felicidad global (cf. *R.*, 7.209).

En esta figura práctica queda corregida la desintegración de la conducta habilidosa sin caer en la unilateralidad del orden de la conducta pasional. En la *astucia* de la pasión se olvidaba la complejidad de las inclinaciones, centrada en el dominio del hombre sobre el hombre. En la *prudencia* de los imperativos pragmáticos no se olvidan los fines necesarios del hombre y, por tanto, se atiende a la plenitud de la vida y de los deseos en su coherencia y duración.

Todo esto denuncia a la pasión como conducta reducida, castrada. Pero no dice cómo debe obtenerse este concepto refinado de fe-

licidad, que por el momento sólo significa para nosotros una atención y solución no reductora de las inclinaciones.

3.2.7. *Un concepto de felicidad.* Debemos ahora proponer la noción de felicidad como fin que presume el imperativo pragmático de la *prudencia*. Este nuevo concepto no puede reducirse al mero agrado. Tiene que apuntar a una atención global de las inclinaciones. Y tampoco puede asumir una relación con el futuro basada en el miedo endémico, último consejero de la voluntad de dominio. Debe apuntar al arco completo de la vida humana, mantenerlo firme ante la mirada. Esta noción no puntual de felicidad, con exigencias de orden, de continuidad, de convergencia, de coherencia en la solución de inclinaciones, queda recogida en la palabra *Glückseeligkeit* (*P.*, 99). No se trata de una mera *Glück* —dicha, suerte—, sino de un estado relativo al alma. En su fondo se dibuja la vieja categoría clásica de *eudaimonía*. En el mismo párrafo §3 de la *KpV*, Kant ha establecido la definición canónica de este concepto: «La felicidad es la conciencia de un ser racional de la aceptabilidad de la vida que acompaña ininterrumpidamente a su existencia entera» (*KpV*, A 40).

En las *Lecciones Collins*, Kant dejó bien claro que este principio de la *Glückseeligkeit* es el auténtico principio epicúreo (*L.É.*, 77). La felicidad ahora no consiste en poseer cosas, ni en dominar hombres, sino en una forma de vida que mira confiada el futuro. Hay un matiz que merece la pena reseñar: felicidad es algo que corresponde a un estado (*P.*, 101). Cuando Kant se pregunta por el rasgo distintivo de dicho estado, siempre contesta: alegría en sí mismo (*P.*, 101), un corazón permanentemente alegre (*P.*, 100). Ahora veremos de qué se trata. Pero en todo caso debemos reconocer que es un ideal que se adecua al mundo. En este sentido, Kant dice que Epicuro era un *Welt-Mann*, porque todos sus fines se dirigían a esta vida (*P.*, 104). Las dificultades del epicureísmo serán, por tanto, las únicas que nos permiten avanzar en la propuesta moral kantiana.

Con esta tesis tenemos al mismo tiempo planteado el problema. Pues la felicidad, en este sentido esbozado, sólo puede significar la satisfacción de todas las inclinaciones durante todo tiempo y en grado sumo. Todo esto supone un dominio del espacio y del tiempo, de las consecuencias que la solución de unas necesidades tiene sobre la solución de otras. Todas estas premisas permiten decir a Kant que la *prudencia* hace referencia al tiempo y a la secuencia de los sucesos. El prudente no teme al tiempo (*P.*, 99). Orientarse entre las disposi-

ciones para resolverlas es un saber empírico complejo, un arte refinado basado en la experiencia. De hecho, todos los elementos de la felicidad son empíricos y pueden entrar en contradicción entre sí. Por eso la *prudencia* propone *consejos* sobre los deseos más duraderamente compatibles entre sí, no imperativos.

De aquí proceden sus problemas internos. La prudencia es un saber que se acredita en las acciones. Para ello debe asumir la felicidad como su fin subjetivo (*P.*, 147). Su resultado deseado es el éxito en el control de las consecuencias de la acción. Mas para asegurar este éxito sólo disponemos de un saber experimental acerca de algo que de hecho no dominamos: el tiempo y el juego de las circunstancias, todo aquello que el mundo clásico consideraba como fortuna. Por lo tanto, parece que la existencia de la pasión como forma perversa del orden se debe a que las acciones hábiles y prudentes naufragan ante la pérdida de criterios concretos para orientarnos por un espacio tan extenso, en el que siempre acabamos confesando la impotencia. La necesidad de un criterio que nos oriente de forma más precisa en la conquista de ese fin de la felicidad resulta evidente. Pero ¿dónde encontrarlo?

3.2.8. *El sentido del amor a sí.* Kant ha propuesto con agudeza que el principio por el que la felicidad se hace el fundamento determinante del arbitrio es el principio del amor a sí. Debemos ver ante todo por qué el amor a sí se vincula con un corazón siempre alegre. Y sobre todo con la solución del problema de la pasión.

El problema de la felicidad reside en que debe dominar algo que de entrada no está en nuestro poder: las consecuencias de las acciones. Éstas deben ser tales que permitan una existencia aceptable en su totalidad. El saber experiencial que nos ayuda en este cálculo es demasiado amplio, y ofrece leyes generales, mientras que las acciones que deben conducirnos a la felicidad deben referirse al individuo. Este abismo infinito entre las experiencias acumuladas por otros y *nuestra* felicidad sólo puede salvarse desde el interés propio (*P.*, 107), desde el principio del amor a sí. Pero esto significa algo muy concreto: querer *todas* mis inclinaciones y realizarlas. Amor a sí es amor a todas mis inclinaciones. La relación entre la atención y realización de inclinaciones y el corazón alegre es sencilla: una disposición no atendida produce dolor. La felicidad, como aceptación de la totalidad de la existencia, depende de la realización de la totalidad de nuestras disposiciones e inclinaciones. Mas, para esto, una acción debe ser compatible con las futuras acciones destinadas a re-

solver otras inclinaciones. Esto sólo puede resultar *a posteriori* (*L.É.*, 55). Por eso nos jugamos la vida en las acciones y en las decisiones del presente. Por eso, como dice W. Benjamin, necesitamos del narrador de la experiencia, del consejo prudente.

Por lo tanto, la posibilidad de poner en práctica el *amor a sí* supone un *autoconocimiento* de nuestras inclinaciones. Tal conocimiento no es de naturaleza teórica. No pretende construir una experiencia objetiva. Más bien, apunta al *gnothi seauton* de Sócrates. Debemos conocer lo relevante para la felicidad desde una «reflexión racional de cada uno, siguiendo el placer que toma en cierta forma de vida y la apreciación que hace de sus facultades respecto de su éxito, a fin de que se elija en consecuencia» (*A.*, 205). El autoconocimiento debe reconocer un tipo de alegría: la de poner en obra, en acto, en energía, las inclinaciones y disposiciones. Esta experiencia de alegría es la clave para querernos a nosotros mismos.

Este principio del amor a sí es lo más alejado de la pasión que se pueda imaginar. Pues aquí el disfrute se reúne en cada caso con la conciencia de una actividad relativa a una inclinación. No da rodeos, no se eterniza en los medios, sino que respeta la dimensión intencional de la vida del deseo. El *amor sui* es desde luego el disfrute de sí. La prudencia aconseja desde la experiencia cómo satisfacer este *amor a sí* (*P.*, 124). Pues bien, ahora podemos hacernos la vieja pregunta. ¿Constituye todo esto una naturaleza práctica? En cierto sentido sí, en otro no. Estas acciones buscan un proyecto propio de aceptación de la existencia. Superan un déficit de la conducta habilidosa y pasional. Resuelven el desorden intrahumano, del hombre consigo mismo. Pero nadie garantiza que estas acciones concretas no lleven consigo consecuencias nefastas para los proyectos de felicidad de los demás. Definen una teleología formal universal, pero jamás un orden de las acciones. Pues la felicidad sigue siendo aquí una idea de la imaginación individual.

Tenemos aquí otro problema clave. Quien busca la felicidad no tiene por qué buscar el dominio de los hombres. No se entrega a esta forma brutal de la vida, reconocida como pasión. Pero no garantiza el orden positivo y convergente de las voluntades humanas. Ahora bien, ¿por qué debemos preguntarnos si nuestras acciones producen un orden concreto de las voluntades cuando seguimos nuestro amor a sí ? ¿Es esta una pregunta gratuita?

3.2.9. *Una nueva dimensión social.* Cuando reparamos en las

condiciones de ese autoconocimiento que condiciona el amor a sí, alcanzamos la noticia de un proceso indispensable para obtener la felicidad. Se trata del proceso de *educación*. Entender bien este proceso significa descubrir una forma de relación social que supera la relación de dominación del hombre. La experiencia gozosa de las inclinaciones naturales a cada uno no puede llevarse a cabo al margen de la experiencia social. El hombre no puede conocerse fuera de esta integración en los procesos sociales de *educación*. Aquí se obtiene la continuidad entre las inclinaciones naturales y las disposiciones sociales. Kant afirma que «la naturaleza del hombre está constituida de tal modo que toda capacidad busca educarse» (*P.*, 103).

Por tanto, es imposible obtener la felicidad sin la mediación social de la educación. No basta con separarse de la conducta pasional. Se debe establecer una nueva relación entre los hombres, la relación social destinada a la educación de las inclinaciones. Ante todo es importante reconocer el campo donde se da esta relación social, que no es otro que la sociedad civil. La utopía burguesa se consolidó desde esta representación de la sociedad civil como una realidad teleológicamente orientada a la educación, y sostenida por las respuestas de las propias inclinaciones naturales. En esta reflexión se puede mostrar la tesis: «El fin último de la naturaleza es la mayor perfección y felicidad de los hombres, en tanto que ellos mismos sean los artífices de ello» (*R.*, 1.418).

Aquí es importante entender que Kant no comprendió el proceso de la educación separado del proceso real y material del trabajo. La mediación reside en que la educación, para producir la felicidad, debe propiciar aquella alegría de vivir propia del que disfruta de su propia fuerza. Esto no sucede en la intimidad, sino en los procesos sociales del trabajo. Esta alegría del trabajo formador, la elección oportuna de la acción social desde el conocimiento de sí, integra el sentido luterano de la *profesión*, de la vocación como profesión. Sobre él tendrá sentido la moral, no en sus márgenes. Sólo así se conquista un dominio del tiempo, diluyendo ese miedo que entrega al hombre en manos de la pasión y de su desgracia.

«Todo lo que apaga en nosotros el fuego de la vida es un obstáculo para la vida y produce descontento», dice Kant (*P.*, 214). La cuestión es de qué descontento se habla aquí y por qué atenta contra la felicidad. Dijimos que felicidad es la afirmación global del arco de la existencia humana. Es el dominio del tiempo del hombre. Pues

bien, Kant ha dicho que «no podemos llenar el tiempo de otra forma que por el trabajo» (*P.*, 214). Ha vinculado claramente el disfrute de la existencia y de la vida al tiempo pleno que produce el trabajo. El tiempo vacío produce el horror que promueve la pasión. Pues nadie puede reconciliarse con una existencia desplegada en el tiempo vacío. Por eso nadie puede reconciliarse con una existencia inactiva. Para ser feliz se debe afirmar el arco del tiempo. Y sólo el hombre que ha trabajado y se ha formado tiene pasado, experiencia, tiempo pleno, disfrute de sí, amor a sí. En resumen: «Sólo y únicamente en el trabajo es consciente el hombre de que ha vivido» (*P.*, 214). Por eso sólo en el trabajo y a través del trabajo puede el hombre ser prudente y feliz. Sólo en el trabajo como actividad se da el tiempo pleno de la experiencia social que permite la prudencia orientada a la felicidad.

Cuando Kant defiende la dimensión social y gozosa del trabajo, está pensando la estructura misma de la sociedad civil. Con ello, el destino del hombre, como ser natural, coincide con el destino del hombre como ser social. La tesis de Kant es clara: «Al destino completo del hombre pertenece el ejercicio de todas sus capacidades. El estado civil, en el que es posible que sean desplegados todos los gérmenes, es altamente necesario y consiguientemente pertenece al destino del hombre» (*P.*, 234). Según todas las expectativas kantianas, el momento de la prudencia, de la educación, del trabajo, es el momento del hombre civilizado-cultivado (*R.*, 1.524). También el momento del hombre desapasionado y autodominado, en la medida en que la existencia desea atender todas las disposiciones e inclinaciones (*P.*, 234). Y justo por eso el momento del *amor sui*, de la alegría, de la felicidad, de la afirmación del tiempo pleno de la existencia. La disciplina que el hombre ejerce sobre sí mismo no puede devenir meritoria y ejemplar más que gracias a la *alegría* que la acompaña.

3.2.10. *Una insociable sociabilidad.* Cuando, a la luz de esta teoría de la *prudencia*, se lee el cuarto principio de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, ésta adquiere un perfil definido. Ante todo, pone de manifiesto la continuidad entre naturaleza y sociedad civil. Luego reconocemos que este cordón umbilical es el proceso de educación como conocimiento de las disposiciones. Esta educación se objetiva en el trabajo. Su tiempo pleno ofrece una experiencia paulatina que permite al hombre alcanzar el dominio de lo que no está en su poder: la naturaleza externa e interna desplegada en el futuro. Este proceso debe hacerse *prudentemente* (*Idea*, *Ak.*, VIII, 21).

Sólo entendemos la esencia dinámica de la praxis humana cuando reconocemos la tensión que sostiene la construcción de la sociedad civil. Entonces entendemos la necesidad de regular la propia *prudencia*. Kant ha señalado esta tensión de una manera precisa en el cuarto principio de *Idea*. Le ha llamado la insociable sociabilidad (*Ak.*, VIII, 20). Pero la misma tensión se describe, de manera más inmediata, como antagonismo en la sociedad. La clave de esta tensión reside en el principio de amor propio que sirve a la *educación*, entendida como proceso de obtención de *prudencia*. Este principio explica la inclinación del hombre a individualizarse. Esta individualización consiste en «querer juzgar todo meramente según su sentido» (*Ak.*, VIII, 9). Pues sentido es ante todo la idea o el proyecto de felicidad que dictan el *amor a sí*, o las pretensiones de buscarse a sí mismo. Juzgar según su propio sentido es aceptar que este proyecto es el fin incondicionado. Así se supera la mediación social como valor incondicionado.

Estamos aquí ante la opacidad final de unos individuos para con otros, ante la intraducibilidad de los proyectos de felicidad, incluidos los no pasionales. No estamos ante deformaciones de la sociedad —como sería una conducta de dominio pasional—, sino ante la esencia *normal* de la sociedad. No estamos ante esa pasión que escapa a su propio control. Estamos ante una individualización, presumida en todos (*Ak.*, VIII, 20), que acepta al mismo tiempo la naturalidad de la relación social. En su insociable sociabilidad, el hombre es un animal social, pero también un animal individual.

La diferencia entre la prudencia y la pasión es que aquélla integra un mejor proceder respecto de sí. Pero por sí misma, entregada a su dinámica de amor a sí, puede convertirse en un asunto discutible. Reconocerá la necesidad de la mediación social. Pero al asumir el amor a sí como valor incondicional usará, llegado el caso, todas las dimensiones sociales para su peculiar interpretación de la felicidad. Por eso, la prudencia es una forma de conducta discutible en su capacidad de universalización.

3.2.11. *La necesidad de la dimensión moral.* Discutible, ¿pero para quién? Obviamente sólo para alguien que siga espoleado por la necesidad de someter la voluntad al imperativo de razón. La conducta meramente hábil no se sometía a la forma de la razón. Dejada a su libre despliegue pasional, ni siquiera podía ser querida ni por mí. El ideal de felicidad puede ser querido por mí en todo tiempo. Pero puede marcarme una conducta inaceptable por una voluntad univer-

sal. Mi interpretación de la relación social, mientras siga dependiendo de mi amor a sí como valor incondicional, no tiene por qué ser compartida ni universalizable. Por eso es necesario superar el sentido y la hermenéutica de la felicidad. Esa será la función de la razón moral.

Reparemos en esto. El ideal de la felicidad es querido por mí. Cualquier moral que no parta de este ideal es fantástica. Pero no todo lo querido por mi proyecto de felicidad puede ser querido por una voluntad universal. Por ejemplo, si en la tensión sociable-insociable uso a los demás hombres para mi proyecto de felicidad, no es seguro que ese uso pueda ser querido por los hombres con los que entro en relación. Las interpretaciones de la felicidad no concuerdan de modo natural. Por lo tanto, si ha de ser racional, la búsqueda de la felicidad debe someterse todavía a la forma de la voluntad universal. Pero esto significa que en aquella interpretación de mi felicidad no puedo únicamente *juzgar según mi sentido*, sino según un sentido universal a crear. Lo que hay que subrayar aquí es el *juzgar*. Pues hay que dejar bien claro que proponemos una determinación de la conducta que busca felicidad mediante la educación y el trabajo. Sin esta base, todo el edificio ulterior desaparece. Lo que necesitamos es una ulterior determinación de la base que permita limitar la mecánica de la sociedad burguesa como insociable sociabilidad, de tal forma que impida la imposición de un proyecto de felicidad sobre otros. Esta ulterior determinación de la prudencia es justamente lo propio del terreno de la moralidad.

Una *prudencia* sometida a la determinación moral es eticidad. Con ello tenemos que la moralidad debe determinar la *prudencia*. Sin esta determinación no existe uso real de la moralidad. Pero la *eticidad* es el fruto interno de esta determinación que la moralidad ejerce sobre la *prudencia*. No algo radicalmente abstracto, aunque sí algo radicalmente nuevo. Este paso desde la sociedad civil, dominada por el principio del *amor a sí*, como insociable sociabilidad, a la *eticidad*, como realidad de la moral en el mundo, es la meta del progreso moral del hombre (*Ak*., VIII, 20). Mediante este lugar propio de la moralidad, la sociedad burguesa tiene *prevista* su autosuperación.

3.3. *De la prudencia a la eticidad: la mediación moral*

3.3.1. *La determinación moral de la prudencia*. Podemos partir en este punto de este pasaje de Kant: «El fin universal de los hombres es la felicidad. Lo que la prepara prácticamente es la habilidad técnica.

Lo que dirige la habilidad técnica es la prudencia. Lo que finalmente dirige y restringe la prudencia es la Eticidad (*R.*, 7.058). *La moral no es una praxis efectiva*, es una determinación de la prudencia. Al no partir de la prudencia, la *Crítica de la razón práctica* se quedó bloqueada en el formalismo. Pero que la moral no sea una praxis, no significa que no tenga ninguna relación con ella, que no sea un elemento suyo.

La moral *dirige y restringe* la prudencia (*R.*, 7.200). Tras la determinación que le impone la moral, ciertas actuaciones que podrían seguirse de los consejos de la *prudencia* son restringidas o desdeñadas. La determinación supone un cierto carácter jerárquico. El principio que determina es superior a lo determinado. La conducta prudente y sus fines no pueden hacerse valer contra el principio moral (*P.*, 126).

Lo que debemos investigar es el mecanismo de esta determinación. Hasta ahora sólo tenemos un principio: el del *amor a sí*. La determinación de este principio sólo puede venir dada por su sometimiento al principio de una voluntad racional. Ahí juega la moral.

Determinación es en castellano calificación o adjetivación. No cambia el terreno sustancial al que se aplica, pero lo califica. El resultado de esta determinación moral es una calificación del *amor a sí*. Veamos estos dos textos: «El sistema del amor a sí no sería completamente despreciable si la moralidad se fundara sobre un amor a sí racional» (*P.*, 107). La calificación que recibe aquí el amor a sí es *racional*. Pero otro texto más importante dice: «El amor a sí intelectual consiste en el uso correcto de todas nuestras acciones libres» (*P.*, 131). La calificación del amor a sí es aquí *intelectual*.

3.3.2. *¿Felicidad universal?* ¿Qué puede querer decir esta determinación *intelectual* o racional del *amor a sí*? Puesto que la meta del *amor a sí* es la *felicidad*, y puesto que el principio racional es el imperativo de universalización, parece que la determinación intelectual que buscamos debe tener como meta la felicidad universal. «Actúa de tal manera que busques la felicidad universal» podría ser el principio moral, que restringiría las acciones de la prudencia a aquellas que producen la felicidad universal, no la mía propia.

Pero Kant dice que esta *no* es la forma en que la voluntad se somete a la forma de la razón. Y me parece que tiene buenos motivos para ello. Analicemos primero el texto que considero clave: «La moralidad no se funda sobre aquellas acciones que se refieren a la felicidad privada, pero tampoco sobre aquellas que se refieren a la felicidad universal» (*P.*, 138). La determinación de la prudencia como ra-

cional o moral no es simplemente la universalización de su fin. No estamos ante una generalización de la conducta prudente. Aquí estamos ante un ideal práctico diferente que no asume de entrada la incondicionalidad del fin de la felicidad. Por lo tanto, no puede asumir sencilla y simplemente su universalización.

En efecto, algo que en algún caso puede no ser aceptable, no pasa a serlo sólo por ser simplemente universalizable. Sólo una felicidad que fuera siempre aceptable podría ser universalizable. La determinación de la *prudencia* apunta a una restricción en el concepto de felicidad, justo porque rechaza una universalización de la misma de modo inmediato. Sólo de la felicidad restringida tras la determinación moral, felicidad siempre aceptable, se podría desear la universalización. Ahora tenemos que la determinación moral del ideal de *prudencia* es la determinación moral de la idea de felicidad. Lo universalizable no es ni mi felicidad incondicionada, ni la felicidad incondicionada del otro, sino los proyectos de felicidad que respeten a, y colaboren con, la acción destinada a realizar otros proyectos de felicidad. Lo que debo promover no es cualquier felicidad, sino que el otro interprete libremente su propio proyecto de felicidad de tal manera que su hermenéutica permita la mía y ambas sean cooperativas.

3.3.3. *Imperativo moral y hombre como fin en sí.* Kant establece esta tesis de muchas maneras. La más sencilla es esta: «En todas sus acciones, no sólo las dirigidas, a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, el hombre debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin» (*F.*, A65-6). La exigencia de universalización moral de la *prudencia* reclama un proyecto global de existencia, una hermenéutica de felicidad, compatible con todos los demás. Surge así un imperativo que dice: en el tráfico social no uses meramente al hombre para tu fin, sino trátalo siempre también como fin objetivo, respeta el fin que el hombre se ha trazado para sí. Pero la determinación moral funciona sobre el tráfico social irregular, potenciado por el conflicto de las interpretaciones prudenciales (*F.*, A66-7). Lo que se supone es que la felicidad no se puede lograr sin el uso de otros hombres y de mí mismo como medio. La determinación moral consiste en que este uso debe implicar siempre y al mismo tiempo el tratamiento del otro y de mí mismo como fin.

Con ello se limita, se restringe y se califica el principio del *amor a sí*. Esta determinación avanza tanto respecto de sí mismo como de los otros. De ahí su intrínseca dimensión universal. Se restringe la

libertad, dice Kant, desde ella misma, desde su autonomía. Ahora podríamos emplear todos los conceptos que vimos en la *Fundamentación.* Ahora no se permite cualquier uso de mí y de los demás en aras a la felicidad. Atenerse a vivir respetando la posibilidad de todo otro proyecto de existencia configura «la condición limitativa suprema de todos los fines subjetivos».

No se ha universalizado la felicidad. Tal universalización podría imponer nuestra hermenéutica de la felicidad, en un autoritarismo paternalista ofensivo para el sentido individual. Además, podría generar un *sentido de esclavo* que obtendría una felicidad que ya no dependería del propio sujeto. Ni el paternalismo ni una felicidad que no se merezca, ni unas relaciones de dependencia pueden ser las consecuencias de esta universalización moral.

En la medida en que nos tratamos como fines objetivos, como voluntades libres que se proponen proyectos de felicidad, lo que universalizamos es el propio *status* y condición de sujeto con voluntad soberana. Entonces interiorizamos en nosotros la voluntad de los demás y no usamos a alguien como mero medio. Por otra parte, si no entregamos la soberanía de nuestro proyecto, entonces no nos usamos a nosotros mismos como medios. De esta forma la voluntad sí que se ajusta a la forma de la razón, a la universalización. Pues aquí no se universaliza un fin que, por principio, exige una hermenéutica individual, sino el hecho mismo de la voluntad, del querer soberano, sea el mío o el del otro. Nuestra voluntad adquiere una finalidad —respetar la voluntad mía o del otro— que permite que todas las voluntades se unifiquen y se expanda la voluntad humana, sea cual sea el sujeto que la individualice. La voluntad humana se potencia a sí misma en la pluralidad de las hermenéuticas individuales de la existencia. Kant concluye de esta manera: «la condición suprema de la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal [es] la idea de la voluntad de todo ser racional como una volunta universal legisladora».

La ley que establece esta voluntad universal es: trata al hombre siempre y al mismo tiempo como medio y como fin. Así se rechazan todas las conductas que tiendan a disminuir en el hombre la capacidad de querer racional. De esta manera, un hombre reconoce una ley en la que se expresa una voluntad única, universal. El amor universal no es amar los objetos que los demás aman, sino amar la forma de ser hombre. Una afirmación de nuestra voluntad hasta el extremo de herir la voluntad de otra persona es un atentado a esa vo-

luntad unitaria. Una autoanulación de la voluntad, ante la conducta del otro, es el mismo atentado. En ambos se hiere la misma dignidad de la misma voluntad, se hiere la sustancia humana. La estructura del imperativo, justo porque afecta a mí mismo y al otro, produce cuando se incumple o dominación o sentido de esclavo. No puede cumplirse entonces salvo en la medida en que se expanda en sus dos polos a la vez, en mí y en el otro.

3.3.4. *Naturaleza moral y voluntad buena.* En esa unidad de la voluntad, se realiza la naturaleza práctica del hombre. Ese imperativo conforma una *naturaleza formal* porque permite una voluntad racional que representa a todas las voluntades posibles. Así reconquistamos lo que Kant llama *reino de los fines*.

Querer ese reino de los fines es la intención moral, la *Gesinnung moral*. Quien la acepta y realiza reconoce su acción como buena por la forma de quererla. No es la dimensión objetiva, exitosa de la acción, sino la dimensión subjetiva de su querer, de su sentir. «La moralidad estriba en que la acción sea ejercida por mor de la índole interna de la propia acción; por lo tanto, no es la acción lo que constituye la moralidad, sino la intención que entraña dicha acción ... Hacer algo porque es absolutamente bueno en sí mismo: eso es la intención moral» (*L.É.*, 61). Como vemos, ya en sí misma, la *Gesinnung* impone una reconciliación valiente con el principio del tiempo, pues reduce toda angustia temerosa por el futuro. De esta manera, sólo el presente, en la vigencia de la intención, se califica como bueno. Y por eso, al encerrarse en sí y separarse del curso anterior y posterior del tiempo, se presenta como libre y absolutamente bueno. Lo que siga, el contingente futuro, es ya obra de la libertad, tiene a la libertad como primer principio. Así se acaba esquematizando el tiempo de una primera manera relevante para la moralidad: haciendo valer de forma absoluta el presente de la intención.

Es importante desde mi punto de vista traducir *Gesinnung* por intención. No por talante, ni por disposición de ánimo. Pues una disposición en Kant es *Anlage*, una dimensión natural que debe formarse. Antes bien, podríamos decir que la *Gesinnung* sería la disposición moral formada y cumplida. Un talante es una dimensión estable del individuo, que más bien apunta a lo que de hecho se llama carácter. De entrada, debemos recordar que esta forma de querer, esta dimensión de la subjetividad que se llama *Gesinnung* es la imitación por parte del hombre del modelo de la subjetividad de

Cristo. La palabra surge allí: en la traducción del mandato de Pablo por parte de Lutero: «tened entre vosotros los mismos sentimientos que Jesucristo» (*Philipenses*, 2,5). Por eso hemos hablado de ideal de santidad. Y por eso dice Kant que «Cristo es un mero ideal, un prototipo de perfección moral ... Los hombres únicamente persiguen este ideal, aproximarse cuanto puedan al modelo» (*L.É.*, 46). De ahí que en esta forma de querer prime el tender hacia, la imitación, la intención que jamás se consuma. Intención de ser santo, de ser cristiano, más allá de burgués, antes que burgués.

Intención, intento, es siempre ensayo de aproximación a un ideal. En su misma semántica apunta a la idea de un mero querer. Mas este ensayo debe hacerse como determinación del ideal de *prudencia*, modelo práctico propio de la sabiduría pagana. Siempre debe jugar en relación con las inclinaciones, con el proyecto de felicidad, de autoconocimiento, de despliegue de mi perfección, de mi *Bildung*, de mi *amor a sí*. Pero sobre toda esta conducta eleva un motivo determinante superior: querer los propios fines de tal forma que cualquier otro pudiera querer los suyos. Eleva un motivo de conducta: perfeccionar la racionalidad de la voluntad, la bondad de la voluntad. La búsqueda de la perfección integra un frente más: la perfección de la voluntad buena (*L.É.*, 65). Por eso descubrimos aquí un amor a sí, pero cualificado como racional e intelectual. Pues parte de sí es llevar a perfección moral la voluntad propia.

3.3.5. *Perfección de la voluntad y autoconocimiento.* Si una acción pragmática está bajo la ley moral, incluye mérito o demérito moral, entonces, la felicidad que obtenemos se califica de digna o indigna. La conciencia moral es esta corte interna o tribunal en la que se dicta esta sentencia. Como resulta obvio, estamos ante una clave de conducta cristiana. Sólo que el mecanismo está muy secularizado. El juicio moral sólo podrá realizarse si se cumple una especie de ficción: imaginar que quien juzga es el hombre en general, y su sentencia es la de felicidad merecida o miseria indigna. De esta forma el hombre hace valer su palabra antes que, y más alto que, la palabra del tiempo. Pues así el hombre se muestra dispuesto a rechazar por indigno el éxito que nos pueda entregar el futuro.

Por ello debemos decir que en todo contexto pragmático, el deber que impone la ley moral es el de la escrupulosidad en el análisis de la acción respecto de la exigencia de considerar al hombre como fin en sí. La ley moral habla a la acción en el contexto de este juicio. Ahora

bien: dijimos que la sobredeterminación de la moral en los contextos pragmáticos es la eticidad. Por tanto, eticidad es la relación del deber con la conducta efectiva del hombre. Su resultado, en tanto control y restricción del fin natural de la felicidad, es el carácter (*AA*, 114). Por eso el carácter se basa en la máxima «soporta y abstente», de procedencia estoica. En tanto implica una lucha contra el fin natural de la existencia, esa sobredeterminación moral de la prudencia es *fortitudo*, o *virtus*. Eticidad es todo esto. Pero lo primero es esa abstinencia de acción, esa exigencia de juicio escrupuloso. El carácter ético del hombre se sustenta ahí. *Virtus* y *fortitudo* hacen referencia sobre todo a la puesta en paréntesis de los consejos de la prudencia, de las reglas pragmáticas, hasta que no se conviertan en *máximas* queridas subjetivamente como moralmente buenas. Ésta es la ascética moral: no la destrucción de todo consejo pragmático, sino su puesta en paréntesis para que se abra el juicio moral sobre esta acción pragmática.

Pero la ley moral no es una letra, sino un espíritu. No dice meramente: «no debes actuar salvo que trates al ser humano como fin». Puesto que la ley moral habla a la voluntad, tiene su espíritu. Exige que hayas *querido* la acción justo *por* no tratar al hombre como mero medio. Esto es: exige que quieras el deber, esta forma y sólo esta forma moral de alcanzar la felicidad. Exige que hayas querido tu máxima porque es una máxima de la voluntad humana buena, esto es, no por la felicidad, sino por la dignidad que lleva consigo. Por tanto, no sólo exige el juicio moral, sino la conciencia de que la acción juzgada no se ha realizado por la felicidad que promueve, sino por la dignidad de merecerla. Una reflexión muestra mejor que ningún otro texto la doble funcionalidad del imperativo moral, como principio de juicio y como motivo de acción. Se trata de la *R.*, 6.634. No sólo hay *litera legis*, sino *anima legis*. Se debe juzgar, primero, si en nuestro comercio mundano usamos al hombre sólo como medio, pero también y segundo, si además no queremos hacerlo, si esa no es nuestra intención (*L.É.*, 86).

Por tanto, el segundo deber de la ley moral en los contextos pragmáticos, más allá del juicio, es que nos autoconozcamos en la dimensión de nuestra voluntad, para decidir hasta qué punto vivimos en la *intención moral* que hace del imperativo moral móvil de la acción, superior sobre el móvil de la felicidad. Podemos esperar que ésta se nos dé en el futuro, ya neutralizado en su capacidad de movernos a la acción. Pues ya no se mira al tiempo futuro según imperativos técnicos o consejos prudentes, sino desde la confianza del que no se asusta ante él.

Este autoconocimiento es fundamentalmente negativo, un viaje por la sima insondable de la intención. De esta forma la buena voluntad aparece como mera continuidad de la autocrítica, como renovada atención al examen de la impureza de la acción moral. Al hacer infinito este camino, Kant niega la presencia de este ideal en el hombre. El mérito no es jamás la noticia precisa de este análisis, que sólo debe aspirar a reconocer el demérito y mejorarlo. El juicio moral se perpetúa como mera ascética negativa: la alegría del corazón se produce por no transgredir conscientemente el deber. El bien no se ve positivamente. Se ve el mal y a lo sumo su carencia. Como la salud. De ahí que esta *observancia sui* sólo puede producir una imputación de los deméritos, el descubrimiento de un *motivo* ajeno al moral. Pero no puede descubrir positivamente mérito, pues no puede jamás tener la certeza de que el motivo de la actuación es moral (*P.*, 157). Las distancias entre el hombre de carne y hueso y el ideal, son aquí tan profundas como entre Cristo y el cristiano.

El principio de la moral funciona como evitación del mal moral, no como fuente de conciencia complacida del bien. Es una exigencia perenne (*L.É.*, 165) de juicio, y para ello se necesita la pureza de la ley (*L.É.*, 105). El rigorismo de la ley obedece así a la necesidad de una instancia clara de juicio que permite filtrar la objetividad de la acción: el uso del hombre como medio.

¿La consecuencia? Que jamás se tiene certeza de la dignidad de ser feliz (*L.É.*, 119), y que la felicidad digna, merecida, se deje a las manos de Dios, o al azar del futuro. Pues azar es el futuro libre que ya no tiene poder sobre nosotros. Por el contrario, sólo Dios, su ojo solar, podría juzgar el mérito y la recompensa. Mientras tanto, toda felicidad que se experimenta sobre la tierra es *gratia*. Jamás podemos juzgar nuestra felicidad como un retribución debida, jamás podemos juzgar con certeza acerca de una imputación moral meritoria. La felicidad digna es un *praemia gratuita*. Aquí se oculta el espíritu lejano, arcaico, inactual e incomprensible de la ética de Kant. Sólo Nietzsche cantará de manera tan sutil y profunda este *amor fati*. El hombre, ejerciendo el juicio moral, puede esperar la recompensa de su dignidad (*praemium auctorantia*), pero sólo puede disfrutar la gracia de la felicidad. Si debe explicarse su felicidad, no puede hacerlo por *su* bondad moral, sino por las buenas consecuencias pragmáticas de sus acciones sobre otros hombres.

Este terreno de las consecuencias pragmáticas de la acción sobre

otros hombres es el de la ética. El ideal cristiano no puede verificarse ni autonomizarse en el ideal de santidad, incapaz de certeza y de reconocimiento positivo. Fuera de la tensión con el contexto pragmático, la ética es fanatismo extramundano. Por eso no se hace justicia a Kant cuando se reduce su ética a una ética de la intención. El ideal de la santidad aplicado al contexto pragmático como mero intento, intención, o ensayo es el ideal de la sabiduría.

La ética despliega la *intención* moral en el campo de la acción (*L.É.*, 113). Ya dijimos que el imperativo de una voluntad racional se incorpora a la acción de dos maneras: juzgando con él y queriéndolo. Hemos dicho que la primera dimensión es clara. Hemos visto que la segunda es confusa. Por eso dijimos que el ideal de santidad en su perfección (*juicio + intención*) es inalcanzable.

La salida de esta paradoja es desesperada. Sólo el esfuerzo continuo del uso judicativo del principio moral, permite un progreso y una esperanza. La actividad de juzgar es síntoma de una aspiración estrictamente humana, que constituye la sustancia real de la moral. Esa negatividad constante aplicada a las acciones realizadas, esa insatisfacción con la persona cosificada en la acción, ese espíritu dionisíaco vigente en Kant, y que se manifiesta en el juicio permanente que siempre dice no, es la única prueba de la progresión moral. Es como si en algún momento, la suma de todos los juicios que descubren el mal y lo niegan, llenando la vida del hombre, quedara transformada en buena voluntad que conoce el bien y lo quiere de manera transparente. Esa sería la revolución interior que cabe esperar al final de los tiempos (*Religión dentro de los límites de la mera razón*, A, 50-51).

La tensión del juicio moral produce la imputación verosímil de las consecuencias negativas, exige responsabilidad ante el mal, y así lo limita. Si se asume de entrada que el ideal kantiano, *así* definido, es inalcanzable e inhumano, se pierde toda tensión limitadora del mal, toda noción de responsabilidad. El hombre entonces se separa del bien y del mal, pierde toda relación privilegiada con esta diferencia, disuelve el papel decisivo de la voluntad, y se entrega a la neutralidad mineral de un proceso natural. Este fenómeno ha sido llamado en los últimos tiempos banalización del mal. Consiste en que la voluntad libre desaparece del mundo. Y con ella todo valor interno al mundo (*L.É.*, 161). De hecho consiste en hacer del mal un suceso natural, respecto del cual el hombre no debe mostrar su voluntad.

La única opción, en todo caso, frente a la falsa salida de los ilumi-

nados carismáticos, consiste en afirmar el concepto de *virtus* como humano, como forma de existencia que se realiza en el juicio moral, pero de cuyo ejercicio se deduce la insuficiencia de la virtud conquistada (*L.É.*, 133), la necesidad de reiniciarla en cada acto nuevo. El hombre, comparado con la pureza de la ley, siempre es imperfectamente virtuoso; pero comparado con otro hombre que ha perdido la tensión del juicio moral siempre es mejor. La trivialización del mal se levanta sobre el abandono de la tensión del juicio moral. De esta libertad que se ha separado del juicio moral Kant dice que es «lo más espantoso que uno pueda imaginarse» (*L.É.*, 161). Y como vemos no le falta razón.

Kant niega que cualquier hombre pueda autoestimarse moralmente frente a la ley. Esto no sólo implica una humildad universal, sino también una vacuna generalizada contra el mesianismo. La humildad ante la ley no apunta a una humildad frente a los demás hombres. El machadiano «Nadie es más que nadie» es reclamado con fuerza con Kant, no tanto para producir un pueblo humillado, sino para producir hombres que no siguen a nadie. Pues esa igualdad genérica es la voz de una exigencia que aquí se presenta como orgullo auténtico y noble. Puesto que nadie es iluminado, todos podemos ser héroes orgullosos o villanos indignos. La ideología de la primera burguesía resuena aquí, y su afinidad electiva con la dignidad del cristiano y el orgullo del hombre libre republicano. Pues el «no tenernos en buen concepto con respecto a otro no indica humildad, sino que delata un temperamento servil» (*L.É.*, 166). De esta forma, la moralidad kantiana incorpora un agudo sentido político.

Cada vez que un sujeto, en un contexto pragmático, bloquea el fin de toda acción prudente, su felicidad, y se pregunta si no estará usando al hombre sólo como medio, surge un valor positivo en el mundo. Ciertamente no el valor de la buena voluntad, ni el de la intención moral. Con ello no se dice que *quiera* la acción permitida. Pero surge un valor estrictamente humano, que detiene la inmediatez de la búsqueda de la felicidad, por muy refinada que sea la prudencia para conseguirla (cf. *M.C.*, §22). Esa puesta en paréntesis de todo *amor a sí*, y la consideración de si afectará a la capacidad de mi querer o al del otro, es un valor. Pues de entrada significa la apertura del campo en el que las voluntades pueden ser convergentes. En sí mismo, esta *epojé* implica el conflicto de dos voluntades: la de juzgar según la ley moral, y la voluntad inmediata de perseguir la felicidad. Esa lucha interna es el sentido humano de la virtud. Con ello no se consigue el ideal

de santidad, como hemos visto. Pero se crea el campo del encuentro generado por la propia libertad humana. Ser capaz de negarse provisionalmente a la felicidad, esto es la virtud, la fuerza del hombre.

Sin ser la santidad, esta conducta encarna otro ideal de antigua veneración: el de la sabiduría. Su objetivo queda definido por Kant de esta forma: «la sabiduría hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra». El motivo es bien sencillo: cuando detenemos nuestra acción prudente en pos de nuestra felicidad, lo hacemos porque debemos investigar si respetamos en el hombre (yo o el otro) el *status* de fin en sí. Sabiduría es, por tanto, una forma de vida que respeta en toda acción pragmática —orientada a la felicidad— el *status* de fin en sí de mí mismo y de todo otro hombre. Sabiduría es la forma de vida ética, la capacidad de aplicar la ley moral en los contextos de vida pragmática.

El hábito no consiste en practicar buenas acciones, sino en la agilidad del sujeto para juzgar su acción según la ley moral y determinarse a obrar por la representación de la ley. De esta forma, el contexto de la virtud incorpora el ideal de la santidad en tanto que juzga según una ley santa y exige el cumplimiento del juicio; pero lo neutraliza en tanto deja la intención como un pléroma, un complemento de la ley, que se debe buscar sin llegar a estar cierto y que sólo la consunción de los tiempos presentará en su revolución.

El ideal de la sabiduría integra una cierta apatía. Con ello podemos presumir que Kant lleva adelante una síntesis del modelo cristiano con el modelo estoico. Pero también una transformación de ambos. Pues de entrada la apatía es propedéutica. No es una ascética definitiva, monástica (*MV*, §53), sino un dominio de sí capaz de reencontrarse feliz con el hombre tras la apertura del espacio de la cooperación en los fines. El que la determinación moral se produzca en el ámbito de la acción pragmática, significa que el ideal de la sabiduría no es un ideal del solitario, del autosuficiente. Ideal de la sabiduría es justo lo contrario: una consecuente mediación social del fin individual de la felicidad. Ni implica abandono de la esperanza de la felicidad, ni implica un regreso al cuidado de sí individualista, sino la incorporación del respeto a la voluntad del otro como motivo condicionante del fin de la felicidad propia.

Por eso, el sabio puede desligarse de su felicidad por el respeto a otro. Y sin embargo, esta ascética no es la felicidad en sí misma, como para el estoicismo clásico. Es meramente «una tranquilidad

del ánimo como resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley» (*M.V*, A, 52). Es un ámbito de salud moral en sí mismo negativo (*M.V*, A, 103). La salud no hace feliz, pero facilita la vida feliz. Así sucede con la virtud moral: no se siente en sí, pero permite que la vida brille en su plenitud. Y entre esos brillos se cuenta la alegría de conectar con las energías de la voluntad humana en tareas cooperativas, y una felicidad como *gratia*, que, si bien no puede acogerse como mérito, no queda enturbiada por una conciencia de la indignidad. Por eso la sabiduría ética kantiana describe un campo de salud para que el hombre siga siendo el prudente epicúreo (*M.C.*, V, §53), con su corazón alegre y feliz, pero también el neocristiano con su respeto a la dignidad propia y del otro (*M.C.*, A, 179). De esta forma Kant pensaba reunir todas las escuelas tradicionales de filosofía de la praxis en el ingente juego de tensiones de la vida ética.

3.3.6. *El despliegue del ideal de sabiduría.* Ahora podemos interpretar el imperativo *perfice te* de una manera completa. Hemos visto que esta conducta que busca la propia perfección puede desplegar una conducta que usa a los demás sólo como medio. Por tanto, no estamos ante un deber de alcance incondicionado. Por eso, Kant le llama «deber amplio»: no se prescribe hasta dónde se debe llegar en su cumplimiento.

Por eso, la búsqueda de la perfección puede verse limitada por la búsqueda de la perfección moral. Esta es la tesis del pasaje siguiente: «la bondad moral consiste en la perfección de la voluntad y no de la capacidad. Únicamente a una buena voluntad le compete la consumación y capacitación de todas las fuerzas, el poner en práctica todo lo que quiere la libertad» (*L.É.*, 65). Por tanto, Kant ha visto bien los peligros de un despliegue de la habilidad y de la cultura sin el progreso de la voluntad moral. De ahí que la perfección que debemos buscar ante todo es la moral. Sólo entonces se puede buscar la perfección técnica y cultural sin límites. Así las cosas, la máxima *perfice te* vendría a decir «cultiva tus facultades anímicas y corporales para ser apto para todos los fines con que puedes encontrarte, sin saber cuáles de entre ellos podrán ser los tuyos» (*M.V*, A, 24). De esta forma, un consejo pragmático se convierte en deber por la determinación del imperativo.

En el terreno de las acciones no se prescribe nada preciso, sino que se exige un terreno de encuentro y de ajuste en el que las voluntades cooperen. Un sacrificio que impusiera de todo punto la ruina de mi proyecto de felicidad sería contradictorio con el imperati-

vo de voluntad racional, pues no sería universalizable. Pero una definición unilateral por mí parte del proyecto de felicidad del otro sería un paternalismo inaceptable. Por eso es imposible señalar límites *a priori* del sacrificio, aunque sea inevitable en alguna medida. La *Metafísica de las costumbres* es clara en este sentido (*M.V.*, A, 26).

En esta obra, Kant ha desplegado el deber de favorecer la felicidad ajena como deber de benevolencia que lleva consigo beneficencia. Con ello ha querido indicar que en la realización ética del imperativo categórico se juega también el problema de la felicidad del otro. Por tanto, albergar como propio el fin natural del otro, en tanto felicidad, sólo puede significar traspasar el ámbito de las intenciones para dirigirse al ámbito de la praxis real, beneficiando y propiciando la realización de la felicidad humana. El horizonte del tiempo siempre muestra a la lejanía el carácter abierto del futuro. En esta estrategia cabe el compromiso de que ni nuestra voluntad, ni nuestra intención, ni nuestra acción movilizarán consecuencias hostiles para la felicidad del otro. No sólo se neutraliza así el posible efecto negativo del futuro sobre la felicidad, sino que impido que mi voluntad y mi acción colaboren con este mal hado (*M.V.*, A, §34). Este es el contenido del deber de amar al prójimo que, ahora lo comprendemos, estaba encerrado en el imperativo. «De ahí que el deber de amar al prójimo pueda expresarse también del siguiente modo: es el deber de convertir en míos los fines de otros.» (*M.V.*, A, §25).

De esta desprivatización de la felicidad emerge toda una estructura de sentimientos que conforman la vida del sabio. Alegrarse con otros y sufrir con ellos es mero resultado analítico de la voluntad de integrar como propios los fines del otro. Por eso el ideal del sabio apunta hacia una existencia anclada en el reconocimiento de la Humanidad como realidad racional y animal (*M.V.*, A, §34). Con absoluta autoconciencia descubre Kant el ideal estoico tras este imperativo de amor, cuando considera el sufrimiento que nos produce la desgracia del otro no como contagio o compasión, no como sufrimiento auténtico, patológico o servil —como le llama—, sino como mera disposición a la ayuda.

En esta forma de vida, orientada hacia la cooperación en la felicidad de todos, se acredita el sabio. Aquí Kant también reforma el ideal estoico, porque excluye el suicidio, como atentado contra la máxima *perfice te*. El cuadro de deberes que despliega la vida del sabio es bastante tradicional. Autoconocimiento, moderación se-

xual, moderación en la bebida y la comida, prohibición absoluta de la mentira —que Kant entiende ante todo como un deber para consigo mismo— (*M.V.*, A, §9), superación de la avaricia como restricción del propio disfrute (*M.V.*, A, §10), respecto y buen trato a los animales por respeto a sí mismo, etcétera. En todos estos deberes, anida siempre una secreta apelación a la naturaleza, a los fines naturales de las cosas y del hombre.

El sabio también se aleja de la falsa humildad. Aquí se muestra la concreta dimensión emancipadora del imperativo. Ya antes vimos que la pureza de la ley impide la adscripción de mérito y perfección moral por parte de un hombre. Se trataba de una vacuna antimesiánica pues defendía que toda conciencia sublimada de valor moral es falta de juicio, *arrogantia moralis*. Exhibir esta autovaloración ante los otros, o compararnos moralmente con ellos, con la esperanza de lograr un favor, un mérito, una virtud mediante esta infravaloración, constituye una humildad corrupta que destruye la sustancia misma de la igualdad y la dignidad humanas. Esta corrupción puede tener dos direcciones: o bien autoconvencerse de que en esta humillación alcanzamos mayor gloria ante los ojos de Dios y de los hombres, manifestando así una soberbia ciega, o bien alcanzar el favor material de otros, a los que halagamos con la comparación. En los dos casos se trata de un carácter servil.

En todas estas sutilezas Kant se distancia del ideal cristiano en la misma medida en que se encamina al ideal del ciudadano. En este horizonte político debemos ciertamente situar su análisis. En la medida en que nos comparamos con la ley la reconocemos nuestra. En la fuente de nuestra humildad brota también la fuente de la dignidad. Porque estamos en condiciones de juzgarnos con esa ley, estamos en condiciones de defender que se nos reconozca aquella dimensión que la ley guarda: la voluntad, la capacidad de ser fines. Justo porque en esta comparación permanente con la ley hemos situado nuestra voluntad buena y nuestro valor, nuestra humildad ante ella nos otorga también el orgullo último de nuestra vida, la dimensión más valiosa, la más incondicional. Por ello, el imperativo no sólo garantiza que nos forjemos fines, sino también que seamos fines en sí mismos. Este texto de Kant es bien explícito: «De nuestra comparación sincera y precisa con la ley moral (con su santidad y rigor) tiene que seguirse inevitablemente una verdadera humildad: pero del hecho de que seamos capaces de tal legislación inter-

na, del hecho de que el hombre físico se sienta obligado a venerar al hombre moral en su propia persona, tiene que seguirse la elevación y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor interno, según el cual el hombre no puede venderse por ningún precio y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo» (*M.V.*, A, §11).

La humildad ante la ley se torna elevación. Pero esta elevación tiene un escenario público, no privado, ni íntimo, ni secreto. Elevación hasta igualarse frente a todo otro, ese orgullo que Aristóteles reconoce a los miembros de la *polis*, a los iguales. De esta forma, el ideal del sabio asume la premisa de la época burguesa heroica, en la medida en que funda la clave antifeudal del nuevo *ethos*: la igualdad obtenida a partir de la clara conciencia de libertad y de dignidad (Ak, VI, 435).

Bibliografía

1. *Ediciones en castellano de las obras de Kant sobre filosofía práctica*

Crítica de la razón práctica, trad. J. Rovira Armengol y ed. Ansgar Klein, Editorial Losada, Buenos Aires, 1962.

En defensa de la Ilustración, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe (Austral), Madrid, 1946.

Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo y trad. cast. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

Kant (Antología de las reflexiones), edición e introducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1991.

Lecciones de Ética, introducción de Roberto Rodríguez Aramayo y trad. cast. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Crítica, Barcelona, 1988.

Metafísica de las costumbres, estudio preliminar de Adela Cortina Orts y trad. cast. y notas de A. Cortina y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.

La paz perpetua, estudio preliminar de Antonio Truyol y trad. cast. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1985.

Teoría y práctica, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo y trad. cast. de J. M. Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.

2. *Bibliografía en castellano*

Aramayo, R. R. y Oncina, F. (eds.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Filosofía Hoy, Granada, 1999.

Aranguren, J. L., «Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant», en Guisán, *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, pp. 23-29.

Bello, Eduardo, «La lectura kantiana del *Contrato Social*», en Muguerza y Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, pp. 153-174.

Bilbeny, Norbert, *El laberint de la llibertat*, Idees, Edicions 62, Barcelona, 1990.

Camps, Victoria, «Ética y Política: ¿qué podemos esperar?» en Guisán, *Esplendor y Miseria de la ética kantiana*, pp. 214-226.

Duque, Felix, *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*, Valencia, Natán, 1988.

Goldmann, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral en Kant*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1984.

—, «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en Muguerza y Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, pp. 43-64.

—, «Respeto y utopía, ¿dos fuentes de la moral kantiana?», *Pensamiento*, 34 (1978), pp. 259-276.

González Vicén, F., *La filosofía del derecho en Kant*, La Laguna, Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1952. Ahora en *De Kant a Marx*, Torres, Valencia, 1984, pp. 11-97.

Guisán, E., *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, cap. 2, «La primera y la segunda ética de Kant», pp. 21-96.

Iribarne, J. V., *La libertad en Kant*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1981.

Lledó, E., «Razón Práctica en la razón pura. (Una lectura de la metodología trascendental.)», *Sistema*, 57 (1983), pp. 3-18.

Martínez de Velasco, L., *Imperativo moral como interés de la razón*, Orígenes, Madrid, 1987.

Martínez Marzoa, F., *Analítica y dialéctica de la razón (práctica) kantiana*, en Muguerza y Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, pp. 64-75.

Muguerza, J., «Contrato social y mito comunitario en Rousseau, Kant y Marx», en AAVV, *Homenaje a J. A. Maravall*, 3 vols., Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1985.

Muguerza, J. y R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant*, Tecnos-CSIC, Madrid, 1989.

Pozzo, Ricardo, *El giro kantiano*, Akal, Madrid, 1998.

Rodríguez Aramayo, Roberto, «El bien supremo y sus postulados (del for-

malismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía*, 7 (1984), pp. 87-118.

Rodríguez García, R., *La fundamentación formal de la ética*, Madrid, 1983.

Schilpp, P. A., *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1966.

Sevilla Segura, S., *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Universidad de Valencia, Valencia, 1979.

Thiebaut, C., ed., *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991.

3. *Bibliografía en otros idiomas*

Ameriks, K., «Kant on the Good Will», en Höffe, ed., pp. 45-65.

Aubenque, P., «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Moral*, 80 (1975), pp. 156-182.

Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Midway Reprint, Chicago-Londres, 1966.

Bittner, R., y K. Cramer, *Materialen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Frankfurt, 1975.

Cramer, K., «Hypothetische Imperative?, M. Riedel, ed., *Rehabilitierung der praktische Philosphie*, Rombach, Friburgo, 1974, pp. 159-212.

Dusing, K., «Das problem vom Höchsten Gut», *Kant-Studien*, 4 (1900), pp. 94-101.

Firla, M., *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie*, P. Lang, Berna, 1983.

Hinske, N., «Die Ratschläge der Klugheit im Ganzen der Grundlegung», en Höffe, ed., pp. 131-148.

—, «Kants Idee der Anthropologie», en H. Rombach, ed., *Die Frage nach dem Mensch. Festschrift für Max Müller zum 60 Geburtstag*, Friburgo, 1966, pp. 410-427.

Hoester, N., «Kant kategorische Imperativ als Text unserer sittlichen Pflichten», en Riedel, ed., *Rehabilitierung der praktische Philosophie*, Rombach, Friburgo, 1974, II, pp. 455-479.

Höffe, O., «Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen», *Z. für phil. Forschung*, 31 (1977), pp. 354-384, reelaborado en *Ethik und Politik*, Frankfurt, pp. 84-119.

—, ed., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperative Kommentar*, Orfried Höffe, ed., Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989.

Köhl, H., *Kants Gesinnungsethik*, Walter Gruyter, Berlín, 1990.

Korsgaard, Ch., «Aristotle and Kant of the source of Value», *Ethics*, 96 (1986), pp. 486-505.

La Rocca, C., *Strutture Kantiane*, ETS Editrice, 1990.

Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, Nueva York, 1947.
—,ed. y trad., *The moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Hutchinson, Londres, 1972.
Prauss, G., *Kant über Freiheit und Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1983.
Reich, K., *Kant und die Ethik der Griechen*, Tubinga, 1935.
Smith, S. G., «Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good», *Kant-Studien*, 75 (1984), pp. 168-190.
Wolff, R. P., *The autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper, Nueva York, 1973.

Notas

1. Cuando cito por la Academia, menciono la abreviatura *Ak*, el volumen y la página (ejemplo: *Ak*, VIII, 198). Cito las demás obras por la primera edición de Kant, dado que se puede encontrar tanto en la Akademie como en la edición de Wilhem Weischedel. Otras abreviatuas de interés son las siguientes:

Fundamentación metafísica de las costumbres (F);

Lecciones de ética, Crítica, Barcelona, 1987, ed. de Roberto Rodríguez Aramayo (*L.É.*);

Praktische Philosophie Powalski (*P.*);

idem Collins (*C.*);

Crítica de la razón pura (*KrV*);

Crítica de la razón práctica (*KpV*);

Metafísica de las costumbres (*M.C.*);

Metafísica de la virtud (*M.V.*);

Sobre el refrán: «esto puede ser correcto en teoría, pero no sirve en la práctica» (*Refrán*).

Comienzo verosímil de la historia humana (*Comienzo*);

Escritos de juventud de Hegel (*E.J.*);

Antropología desde un punto de vista pragmático (*AA*);

Reflexiones (*R.*).

El tema de este trabajo se incluye en el proyecto CICYT, 90-S90.

2. La aplicación del formalismo moral al ámbito del derecho la llevo a cabo en el trabajo *Res publica. Las bases normativas de la política*, obra que pronto verá la luz en la editorial Akal.

3. Sobre este tema me he extendido en la Introducción a la *Crítica de la razón práctica* en la edición del Círculo de Lectores, Barcelona, 1995. Allí refiero al lector para perseguir este argumento.

Amelia Valcárcel

EL IDEALISMO ALEMÁN

1. La filosofía moral del idealismo alemán

En el invierno de 1803 Madame de Staël parte para Alemania. El motivo de su viaje es cumplir una orden de exilio dictada por Bonaparte que la obliga a alejarse cuarenta leguas de París. Aprovechará su largo destierro para visitar gran parte de Europa y elegirá en primer lugar Alemania como destino porque estima que su literatura y su filosofía, apenas conocidas en Francia, son el contrapeso ideal al agotamiento y la superficialidad franceses. Justificará más adelante su búsqueda de la profundidad alemana en estos términos: «He creído que podría tener ciertas ventajas hacer que se conozca el país de Europa en que han sido llevados tan lejos el estudio y la meditación que puede considerársele la patria del pensamiento». Si bien sus reflexiones no verán la luz hasta 1813 (y censuradas), *De l'Allemagne* es un cómputo exacto del ambiente cultural alemán previo a la invasión napoleónica y realizado por una observadora excepcional. Nos proporciona el paisaje de las ideas alemanas en los años 1803-1804, es decir, en la época más decisiva para la conformación del tipo de filosofía que se conoce por idealismo alemán.

La palabra filosofía no sufre en Alemania el desprestigio que a la sazón acompaña en Francia a la disciplina. La filosofía en Francia, afirma Madame de Staël quizá con el despecho del exilio, es la enemiga de la humanidad y la moral. En Alemania la filosofía impone su gobierno en la república de las letras. Sujetas éstas siempre al carácter nacional, literatura, artes, filosofía y costumbres, no se dejan separar sino mediante una división aparente. Ni la literatura

alemana puede rechazarse en nombre del buen gusto francés, ni su filosofía en nombre de la razón. «¿Se puede estar convencido de buena fe de que escritores de inmensa erudición, que conocen todos los libros franceses tan bien como nosotros mismos, se ocupan de puras absurdidades desde hace veinte años?»

Germaine de Staël observa que la filosofía alemana es, sobre todo, metafísica, lo que se aviene con el carácter nacional, y añade que tiene tres focos nodulares de interés: el infinito, la formación de las ideas en el espíritu humano y el ejercicio de nuestras facultades. Esta temática arranca del pensamiento de Kant y se mantiene en la filosofía idealista en tanto que ésta sigue el esfuerzo antimaterialista kantiano.

> La filosofía materialista libraba el entendimiento humano al imperio de los objetos exteriores, la moral al interés personal y reducía lo bello a no ser otra cosa que lo agradable. Kant quiso restablecer las verdades primitivas y la actividad espontánea en el alma, la conciencia en la moral y el ideal en las artes.

Este punto de vista permite a Madame de Staël situar a Kant entre los idealistas y tender desde él los puentes hacia la filosofía que encuentra en trance de consolidarse, la de Fichte y Schelling. Idealismo es pues alejarse de las posiciones de Locke, Hume y la filosofía materialista francesa que le es contemporánea. Así pudo contemplar el panorama Germaine de Staël, pero ¿compartían los filósofos alemanes de principios del XIX el género de preocupaciones y la continuidad con Kant que ella les atribuía?

Es un tópico, incluso pesado, repetir que la filosofía del idealismo alemán tiene su origen en Kant. Cassirer sostenía que las doctrinas poskantianas habían «ensanchado los horizontes del *campo problemático* de Kant y de la filosofía crítica». El objetivo kantiano habría sido «que la razón se comprendiera a sí misma» y el cumplimiento de este objetivo, o más bien la dificultad de llegar a cumplirlo, ocasionó la desintegración de la teoría crítica. La metodología «desbordó sus propios cauces» y a través de Jacobi, Reinhold, Schulze, Beck y Maimon vino a dar en el absoluto cuyos maestros fueron Fichte, Schelling y Hegel. El saber se vio arrastrado hacia lo infinito y el esfuerzo crítico de Kant quedó hecho pedazos.

Es evidente que los idealistas alemanes habrían compartido el

principio, pero no el final del diagnóstico de Cassirer. Sin duda, con Madame de Staël, se sentían vinculados al pensamiento kantiano, pero no creían estar desbordándolo, sino completándolo. De ahí que los filósofos que les son más afines no titubeen en afirmar que eso es precisamente lo que hicieron: desarrollar la filosofía crítica hasta que no les quedó más remedio que problematizar las posiciones kantianas. «De Platón a Hegel la visión idealista del pensamiento se profundizó sin cesar» afirma Vieillard-Baron, por ejemplo, y por lo tanto tuvo Hegel, y tuvieron los demás idealistas, que rechazar el aristotelismo presente en el pensamiento kantiano. Porque al intentar llevar a término el programa de «conocimiento de la razón por sí misma» el idealismo alemán encontró el escollo de los dualismos con los que estaban instrumentadas las *Críticas*. En consecuencia tuvieron que oponerse en parte a Kant a fin de problematizar, complejizar y hasta solucionar (que este verbo hay quien aún lo emplea en filosofía) las insuficiencias de la filosofía kantiana en su doble vertiente: crítica pura y crítica práctica. Löwith se exalta narrando cómo Schelling, Hegel y Goethe «se atrevieron a enfrentar la aventura de la razón en cuanto se pusieron más allá del entendimiento discursivo, en el centro, es decir, entre el ser-sí-mismo y el ser-mundo». Por este origen kantiano y por su peculiar desarrollo posterior es usual suponer que la tópica del idealismo alemán coincide con la de la filosofía crítica, y por consiguiente, que en último extremo tendríamos que contemplar en sus inflexiones las distancias e inversiones realizadas desde la Ilustración al Romanticismo. Sobre la tópica ilustrada kantiana el idealismo habría realizado la inversión romántica por la pura presión de las ideas y de la razón deseosa de conocerse a sí misma.

El pensamiento idealista, dando por bueno el camino dicho, quería superar los dualismos kantianos, las limitaciones de la razón impuestas por el concepto de noúmeno, las escisiones naturaleza-cultura, entendimiento-razón, sujeto-objeto, teoría-práctica... por medio de una *Wissenschaft* nacida ella misma de las *Críticas*, si bien necesariamente vinculada al absoluto que, a no dudar, tiene varias traducciones, aunque todas ellas son más o menos teológicas cuando no teologales. Sin embargo en este tipo de enfoques suele hipostasiarse un Kant, remate y culmen de la Ilustración, que quizá no sea tan evidente.

En efecto, hemos visto que Madame de Staël, ajena y despreo-

cupada por la escolástica de la historia de la filosofía entonces inexistente, sitúa a Kant en el principio de la filosofía idealista y, aún más, le convierte en el primer idealista, en el primer domador de un tipo de filosofía ilustrada. Es cierto que Kant ayudó bastante a desfundamentar la metafísica tradicional, pero no es menos cierto que intentó refundamentarla mediante un teísmo moral seriamente asumido. Kant no era Hume, Diderot o Holbach. Las tres *Críticas* son un soberbio edificio que sus contemporáneos no dudan en bautizar «metafísica». Y si bien el joven Hegel esperaba que las brasas que los teólogos sacaban de la hoguera crítica acabaran incendiando su catedral gótica, mientras este suceso se produzca, varias generaciones teológicas se habrán calentado con ellas las hopalandas. Si el pensamiento de Kant fue tan bien recibido en Alemania en parte se debió a que «con su sabiduría reconocía los límites que los misterios eternos imponen al espíritu humano», sentencia Staël, a la vez que su investigación mostraba la insuficiencia —que no la falsedad— de la antigua metafísica. De hecho el sistema kantiano daba terreno suficiente al nacimiento de una nueva metafísica y esto fue lo que precisamente sucedió. El problema del conocimiento, el problema del absoluto y el teísmo moral eran problemas kantianos. Y fueron los problemas que empeñaron la especulación idealista que pudo cruzar por encima de una disputa antimaterialista que desde y por la colosal obra de Kant la filosofía alemana había dado ya por solventada.

De nuevo Germaine de Staël, si bien no tiene demasiada confianza en las especulaciones de la pura metafísica, puesto que afirma que «no es probable que podamos conocer nunca las verdades eternas que explican la existencia de este mundo», admira sin embargo la forma peculiar en la que la filosofía alemana enlaza la teoría del conocimiento y la moral. En Alemania se especula sobre el infinito, cierto, pero con otras miras. Para instrumentar tal especulación se acude a la teoría del conocimiento, agrandando los márgenes kantianos, pero es porque «multitud de cuestiones morales y religiosas dependen del modo en que se consideren el origen y formación de nuestras ideas». En efecto, afirma, el tipo de vinculación que se elige entre la teoría del conocimiento y las propuestas morales da el conspecto de las filosofías que en Alemania se reparten el imperio en el mundo de la cultura. Es imposible conocer la Alemania de principios del XIX sin tener en cuenta que la filosofía es allí determinante de los sesgos en el mundo más amplio de las letras y la cultura

ya desde Leibniz. Y es imposible distinguir entre los diversos sistemas que se reparten el codiciado panorama culto si no se valora que todos pretenden tener como fin el perfeccionamiento moral humano.

¿Por qué Staël intenta separar la filosofía francesa de la alemana? La filosofía francesa conduce al descreimiento y la pérdida de fundamento de la virtud. Es verdadera enemiga del hombre, dice, puesto que hay que juzgar a los profetas por sus obras. Ahora bien, los alemanes han resucitado la tradición metafísica que tiene su origen en Platón y la usan como sustentáculo de la moral. Bienvenida sea entonces la filosofía alemana a pesar de sus oscuridades y de que sea frecuentemente objeto de meditaciones perdidas.

> Pregunté un día a Fichte, una de las cabezas pensantes más fuertes de Alemania, si no podía referirme su moral en vez de su metafísica. La una depende de la otra, me respondió. Y esta frase estaba llena de profundidad y encierra todos los motivos por los que se puede tener interés por la filosofía.

Ese camino de refundamentación que pone de relieve Madame de Staël ciertamente en Alemania había sido abierto por Kant. Los idealistas, en la medida en que lo siguieron, no se separaron de las líneas generales de domesticación de cierto pensamiento ilustrado (materialista, sensista, empirista, utilitarista), que se trazaban en la filosofía crítica. Si estamos más acostumbrados a imaginar un Kant furioso luchador antimetafísico en parte se debe en lo que toca a la teoría del conocimiento a los neokantianos y en lo que corresponde a sus consecuencias prácticas a las apreciaciones de Heine, cuya ecuación Kant = Robespierre es un asunto sobre el que habrá que volver. Kant dio a Alemania un lenguaje filosófico renovado con el que expresarse, introdujo en el panorama cultural germano toda o casi toda la información contrastada que llegaba desde Europa a este país fragmentado políticamente y sin una tradición de cultura fuerte si no era la derivada de la teología luterana. Su figura eclipsó a Leibniz y a Wolff en el olimpo filosófico, como Goethe lo hizo en el literario con sus predecesores. Pero uno y otro impusieron, pigmaliones del alma alemana, inercias culturales y conceptuales cuyos frutos no tardaron en mostrarse. A favor o en contra de que los idealistas ampliaron o bien traicionaron el pensamiento kantiano

tiene más que ver con cómo se instrumenten esas tradiciones *hic et nunc* que con la dinámica que efectivamente se dio en la historia cultural alemana.

1.1. *La razón que se conoce a sí misma*

En verdad el primer discípulo díscolo de Kant fue Herder que, sin embargo, pretendía seguir el programa diseñado por el filósofo de Königsberg. Herder asumió con todas sus consecuencias el cosmopolitismo de Kant. La razón era una y la misma. Ahora bien, empapado del relativismo cultural que Europa vive durante las colonizaciones del siglo XVIII, se le hacía especialmente difícil asegurar que fuera incondicionadamente idéntica en todo tiempo y lugar. Por ello se apresta a la enorme tarea de probar, en hechos poco conformes, la intuición de su maestro. La razón es una pero esto no es una verdad patente; por el contrario la evidencia disponible parece apoyar que la razón no funciona igual para todos los pueblos y en todas las épocas. Pues bien, hay que encontrar la ley que nos permita ver con claridad que la multiplicidad de la razón es una mera apariencia. Para ello Herder tiene que violar uno de los rasgos principales del pensamiento constructivo kantiano, la sincronía. Sólo si estamos dispuestos a admitir que la razón es un proceso desaparecerá su extendida informidad. Y al hacerlo lograremos además un resultado colateral aún más importante: no sólo anularemos la diafonía de la razón, sino que podremos probar que esta razón que es un proceso es también un progreso. Aunaremos de nuevo conocimiento y moral. Por obra de Herder la historicidad fue introducida como categoría conceptual dentro de la tópica kantiana. Y el idealismo pudo nutrirse de esta variación.

Pero naturalmente una razón convertida en proceso y progreso tenía que dar antes o después en providencia. La historia neoclásica se convirtió en Alemania en filosofía de la historia. Una filosofía de la historia que se solapaba con una teología laica. El autoconocimiento de la razón por sí misma sólo podría llevarse a término si la razón se reconocía en sus productos, el mundo de las instituciones y de la cultura, si era capaz de captar y formular las leyes de su propio desarrollo y si, por último, se atrevía a tematizar sus débitos con la naturaleza. Tras este recorrido la razón obtendría de sí misma su au-

toconocimiento y saldría de él sabiéndose una, procesual, progresiva, viva y reconciliada. Poco más tarde ya logró ser autotransparente y astuta. Pero la filosofía alemana no emprendió sola este arduo camino metafísico. Buscó y encontró un paradigma de pensamiento organicista que discurriera por líneas similares: el espinosismo.

La razón así considerada por Herder se convierte en el primer absoluto. Y de hecho es Herder el introductor de este absoluto. Esta razón reemplaza al *Deus sive natura* de Espinosa a la vez que toma de él gran parte de sus atributos. Las mismas normas que conducen la historia de la humanidad rigen la naturaleza y cuanto sucede es el producto de un designio providente que posiblemente se nos escapa si no podemos contemplar el panorama global. Por ello el punto de vista verdaderamente filosófico consiste en colocarse precisamente en esa globalidad desde la cual se nos muestra todo lo que existe como dotado de coherencia y hasta benevolencia. Herder es bastante explícito:

> Todo lo que puede acontecer en la tierra es necesario que suceda siempre y cuando esté de conformidad con las normas que llevan su perfección en sí mismas ... Todas ellas llevan impreso el sello de una sabia benevolencia, sublime belleza y necesidad intrínseca.

Dios para Herder, o el absoluto, o la idea, han de ser encontrados en la naturaleza y en la historia «porque el hombre no es más que una parte del todo y su historia está íntimamente entretejida con la historia del mundo entero, como el gusano de seda con el capullo». Así da comienzo el organicismo típico del idealismo alemán que viene a ser una suerte de evolucionismo sin teoría de la evolución.

Esta teología laica forma parte del proceso de secularización de la cultura europea. El empleo de esta terminología weberiana es pertinente sobre todo de cara a la *Aufklärung*. La Alemania de los «pensadores y poetas» surge del sustrato de una sociedad semifeudal cuyo único lenguaje común es el lenguaje religioso heredado de la Reforma. Posee una sociedad civil frágil dentro de la cual la casta de los pequeños funcionarios es el resorte más firme. Y de estos funcionarios, tan importantes son los que se ocupan de la compleja burocracia de los pequeños estados como los pastores de almas cuya función es administrar las energías espirituales. En la educación de

unos y otros se deposita el mayor cuidado y celo: vale decir que tienen una educación ilustrada bastante mejor que la de sus contemporáneos meridionales. Pero por lo mismo se exige de ellos que la paguen en beneficios contantes. La probidad del funcionario estatal hace *pendant* con el discurso modesto y profundo del teólogo que sirve con su prédica a la comunidad. Los sabios e ideólogos de esta cultura tienen que hacer frente a las exigencias de la integridad, el estudio y la moderación. Saberlo todo, esto quiere decir poder reinterpretarlo todo. Y del mismo modo que se ensaya reinterpretar el materialismo o el escepticismo ilustrado a la luz de una razón volcada hacia la metafísica, nada tiene de extraño que sean al fin los temas propiamente religiosos o teológicos los que sean traducidos al lenguaje especulativo naciente de la filosofía o la política; es decir, a los lenguajes nacientes de la sociedad civil.

El pensamiento y la poesía sustituían en esta sociedad demasiadas cosas. Posteriormente uno y otra se convirtieron en herramientas para cincelar el destino, un destino para la comunidad y el pueblo, que permitiera a Alemania huir de las contradicciones comunes europeas «superándolas». Los primeros elementos que dieron pie a la formación de ese discurso fueron colocados de buena fe por los ilustrados alemanes. El proceso de secularización de la cultura pasó en Alemania por la floración pasmosa del pensamiento histórico, por la invención de un historicismo cargado de la idea de providencia y por la concomitante transmutación de «progreso» en progreso moral de acuerdo con determinadas leyes que sólo podían ser establecidas por la metafísica con ayuda de la teoría del conocimiento. Evidentemente, la teoría del conocimiento kantiana no permitía tantas licencias. Por ello la primera especulación poskantiana y la base de la posterior especulación idealista consistió en «ensanchar los márgenes críticos» hasta que todo lo que éstos dejaban fuera pudiera ser reintroducido por la puerta grande. Para ello fueron utilizados tanto un Platón particularmente esotérico como un Espinosa doblemente útil como teólogo y político. Fue cometido de Herder abonar el terreno realizando una de las inflexiones fuertes que permitió utilizar la asombrosa erudición alemana para probar que la razón una e indivisible, la razón sincrónica kantiana, era el referente explicativo fuerte de las ideas que se manifestaban en la historia. Más tarde correspondió al idealismo afirmar su sustantividad dando por sentado que, aunque en efecto las ideas se manifiestan en la his-

toria, su vida traspasa la historia (Vieillard-Baron). El libro decimoquinto de la tercera parte de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* es verdaderamente el mejor primer programa del idealismo alemán, aunque haya sido Herder su compositor. Y aunque con ello se consiguiera la enemistad del viejo Kant, que pretendía tener a la filosofía de la historia en el lugar modesto que le había asignado. Herder conformaba con esta obra, solidificaba y se levantaba sobre una corriente en desarrollo. Kant estaba tocado de resabios ilustrados y en 1784 tenía aún arrestos para deshacerse del padrinazgo de las ideas que Herder le atribuía. Sin embargo el modo de hacer que tan deplorable le resultaba daría a Alemania sus mayores glorias filosóficas, los idealistas, progenie díscola pero al fin únicos herederos legítimos del tipo de «filosofía-conocimiento de la razón por sí misma» que él había edificado.

1.2. *Fichte, Schelling, Hegel. Las afinidades electivas*

Descontando la pertenencia a un mismo movimiento filosófico, pertenencia elaborada y tematizada como es normal *a posteriori*, Fichte, Schelling y Hegel tenían entre sí otro tipo patente de afinidades que no suelen ponerse de relieve. Los tres compartían las deficiencias de posicionamiento social e individual, que también padecían la mayor parte de los integrantes del *Sturm und Drang*. Los tres pertenecían al tipo intelectual peculiar que la reunión de la *Aufklärung* y el primitivo romanticismo alemán posibilitaban: no tanto ya ilustrados receptores de corrientes cosmopolitas como tocados de la temática de la que se conoció por «era del genio». Los tres, por fin, realizaron su formación en los seminarios luteranos, Fichte en Pforta, Schelling y Hegel en Tubinga, preparándose así para el funcionariado o para el sacerdocio. En el caso de Fichte su hagiografía no duda en presentarlo como un humilde pastorcillo genial que logra instruirse por la ayuda de un poderoso protector. Schelling pertenece a una familia dedicada al sacerdocio y la de Hegel, al pequeño funcionariado. En el primer caso tenemos pues el logro de una relativa posición por mor de la inteligencia y la aplicación. En los otros dos casos la pertenencia a la clase «racional y universal» del funcionariado. La formación teológica dotará a todos ellos del lenguaje común poskantiano en que desarrollarán su obra.

De hecho la formación que se recibía en los seminarios luteranos era bastante buena, si bien necesariamente sesgaba los contenidos. Pero por descontado se alcanzaba en ellos un sólido conocimiento de las lenguas clásicas, de los textos veterotestamentarios, de la exégesis del Nuevo Testamento y las Cartas, así como la metafísica alemana prekantiana. Y tampoco faltaba en los seminarios el conocimiento y discusión de los autores vivos, la entrada en las polémicas religiosas más o menos filosóficas (la resonancia de la mantenida entre Lessing y Goethe es un ejemplo), la toma de partido en discusiones políticas... de los acontecimientos extranjeros. Pforta era más tradicional, pero el *Stift* de Tubinga llegó a tener fama de jacobinismo. En cualquier caso, no se trataba de una formación residual. Al contrario, era la mejor de la que se podía disponer en la época y preparaba para la entrada en círculos más selectos.

A no dudar, la teología es profundamente práctica. Y en una época tan ideológicamente convulsa como el XVIII esa cualidad aún se acentuó. Lo que interesaba de cualquier construcción «filosófica» —y lo que la palabra abarcaba era muy amplio— eran sus derivaciones prácticas y su carácter más o menos interruptivo-deslegitimador del discurso religioso. Sesgar entonces los contenidos sólo quería decir que unas obras eran contempladas con preferencia a otras y que aún había algunas sobre las que mantener perfecto silencio. Así, el Kant que llegó a los seminarios luteranos no fue el autor de la *Crítica de la razón pura*, que cada uno de nuestros autores conoció cuando completaban su formación fuera ya de ellos, sino el Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Y si bien es cierto que nada nos impide en la actualidad reflexionar sobre la filosofía moral de Kant haciendo paréntesis de Dios y la inmortalidad del alma, estos dos aspectos eran entonces para la filosofía religiosa más decidentes que cualesquiera otros. Al fin, dos asuntos de suma importancia, que quedaban fuera de la razón pura, volvían a ser puestos en su lugar por la razón práctica pura. En efecto, los teólogos entraron a saco en la filosofía moral de Kant no porque les preocupara la autonomía o heteronomía de las normas morales, sino porque había razón práctica de sobra para seguir sosteniendo el edificio tradicional de la teología. La catedral gótica podía albergar por el expediente práctico noúmenos inaccesibles para la pura razón a cuyo calor seguir manteniendo la debilitada vida del discurso que el materialismo dieciochesco amenazaba.

Sin embargo la *Crítica de la razón práctica*, cuestión aparte de que rindiera esos beneficios, era una obra de filosofía moral en que se planteaban de modo radical los problemas más agudos de fundamentación, problemas provenientes en efecto de las cargas de profundidad que a la moral teleológica o teológica-teleológica había colocado el rechazo de esos esquemas por la mayor parte de los pensadores ilustrados. No pudiendo argumentar ya la moral, sobre todo en cuanto a contenidos, dentro de los esquemas cristiano-aristotélicos, puesto que todo aristotelismo caía frente a la nueva ciencia y la nueva política, el siglo XVIII se creó un problema que los anteriores no habían sufrido: el problema del fundamento. La pregunta no era ya cómo debo ser para ser moral, sino más escueta y decisivamente, por qué debo ser moral. Y las respuestas a tal pregunta carecían de cualquier uniformidad, cuando no eran simplemente vagas apelaciones a la naturaleza humana, concepto que por lo demás estaba en trance de disolverse en su versión tradicional y en disputa por parte de las nuevas versiones. Los esquemas heredados ya no eran utilizables, pero no se quería ni se podía dar el paso de declarar arbitrio no sujeto a razón cualquier contenido moral. Entonces el esfuerzo consistía en encontrar una nueva clave que permitiera reargumentar como razonable, y si era posible aún mejor como racional, el contenido de la moral heredada. Por este expediente forma y contenido llegaron a ser dos ejes sobre los que instrumentar el discurso filosófico acerca de la moral. Y Kant ideó un filtro particularmente bueno: la buena forma aseguraría de la bondad del contenido.

Primero Kant admite, dentro del espíritu de rebeldía ilustrado, que no tenemos obligación de aceptar lo dado simplemente porque esté dado. El individuo, el sujeto, esta otra gran invención de la época, tiene derecho a por lo menos suspender el juicio y quizá también a rechazar lo que le viene dado si ese ser dado es su única validación. Por el contrario su deber es encontrar él mismo y por sí mismo, a la luz de una razón universalmente extendida, lo que puede racionalmente querer. Y con la razón sólo se pueden querer cosas que tengan dos características, que sean incondicionadas y universales. El imperativo categórico se convierte así en un «ábrete sésamo» de la vida moral. Y la suposición de Kant es que no sólo servirá para proveer a la moral de contenidos incondicionados y universalmente válidos, sino que a su través se podrán reargumentar

cuantas normas hay de buen contenido y dignas de ser salvadas en la tradición heredada. El imperativo no la interrumpe, sino que la mejora, por lo menos en lo que toca a su argumentación. Por último, algún nuevo contenido que no está en esa tradición podrá, mediante el imperativo, serle sumado como consecución particular del progreso moral de la época. A ese monto pertenecen cuantas cuestiones sobre contenidos concretos de la moral tanto individual como pública Kant expresa y propone en sus artículos y obras menores, esas que son su real enseñanza moral.

Sin embargo, lo que llegó a los seminarios y a los idealistas durante su primera formación, no fue este Kant dentro de la problemática ilustrada, sino el filósofo que había creado una particular teoría del conocimiento que exigía la división de la razón en dos: pura y práctica. Que declaraba que había noúmenos para la una y después los introducía como postulados en la otra. Que aseveraba que no existían contenidos morales *a priori* y pretendía que la moral derivaba de la pura forma. Que limitaba la razón pura y abría al infinito la práctica declarando legítimo todo lo que pudiera pensarse de determinada manera. Que hacía, en fin, de la moral un asunto de puro conocimiento para el que el previo conocimiento de las normas existentes no parecía importar, dejando de este modo fuera de la razón un vastísimo campo de actividad. Este fue el Kant que los idealistas quisieron entender porque era el Kant que primitivamente habían entendido. Y fue también el Kant al que quisieron corregir y en ocasiones completar. El Kant en discusión con los profesores de sus seminarios, no el Kant cosmopolita que tematizaba la discusión europea.

Frente a este Kant, opusieron a su vez una teoría del conocimiento que aceptara los ensanches que ya Herder había introducido en el kantismo. Que aceptara la vida, en las primeras formulaciones, la naturaleza, el Estado, la nación, más tarde, y, para terminar, lo que dieron en llamar unánimemente «realidad», aunque cada uno la entendiera a su modo. Todos ellos admitieron, frente a Kant, la existencia de un tipo de *Sittlichkeit*, de normativa ya en marcha que no necesita del metro del imperativo para tener legitimidad y vigencia. Alguno conservó al sujeto en su origen, incluso mantuvo que el origen de todo era el sujeto, como es el caso de Fichte; otro intentó con varia fortuna deshacerse de él «poniéndolo en su lugar». Tal hizo Hegel. Y por fin Schelling resucitó la metafísica religiosa en un

pintoresco panteísmo espinosista donde moral y funcionamiento del todo eran indiscernibles. Los idealistas no necesitaban ya del esfuerzo de fundamentación kantiano, no sólo porque estaban en otros tiempos sino porque a todos ellos lo que existía, porque existía, ya les parecía suficientemente dotado de fundamentación y derecho, bien sea ello el absoluto de ascendencia herderiana, bien el absoluto por medio del Estado, bien el espíritu de la nación. Todos convendrían en la existencia de fuentes normativas que no se pueden instrumentar abstractamente —palabra muy del gusto idealista— porque son previas ontológica y en ocasiones genéticamente, al sujeto que se atreva a hacerlo.

Por lo tanto, tampoco admitirán los postulados de la razón práctica kantiana; de ser esos entes posibles o necesarios no serán muletas sobre las que apoyar nuestra moral a la vez que tenemos sobre ellos un conocimiento deficiente. Formarán parte del sistema de una razón conociéndose en sus determinaciones y tendrán un puesto exacto en los «sistemas». Lo primero entonces, será suprimir las limitaciones de la razón que la hacen tan fiera en algunas partes y tan débil en otras. Y en este punto los tres afirmarán explícitamente y de buen grado que las limitaciones a la razón que Kant impuso deben ser corregidas. Pese a que sus hagiógrafos enfatizan este aspecto de sus pensamientos por encima de cualquier otro, en este caso llevan razón; de hecho los idealistas se manifestaron como si éste —los límites de la razón— fuera el problema e instrumentaron su retórica alrededor de tal asunto. El pensamiento y la realidad, que también es pensamiento, han sido encorsetados, amputados. Nuevas teorías del conocimiento más afines a la realidad de la razón subsanarían ese error. Así vieron su tarea. Y para llevarla a cabo eliminaron la obsesión de fundamento, sólo que para sustituirla por la obsesión de sistema.

Naturalmente, la petición de sistema estaba de nuevo presente en el pensamiento de Kant, pero la falsilla que utilizaron era herderiano-espinosista. El sistema es una construcción conceptual que mediante la oposición de términos generales y en corto número, da razón compositiva de los entes que integra, los analiza y los sitúa en una gradación ordenada jerárquicamente. Un sistema se prueba, pero su prueba consiste en demostrar que es más abarcante que cualquier otro sistema en competencia, que introduce más entes pero no más supuestos. Se estima que el sistema reproduce el orden

del concepto que se convierte en el orden del mundo, puesto que mundo propiamente es aquello que puede ser pensado precisamente mediante esa algoritmia conceptual. Un sistema, llegue o no a ser total, tiene siempre pretensión totalizadora. De otra parte, cualquier conocimiento que merezca tal nombre, que lo sea verdaderamente, es sistema. Pero sobre todo la filosofía es necesariamente sistema si quiere ser algo distinto de la mera opinión. En una de sus primeras publicaciones, la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel, de pasada, nos da los criterios que hacen a un sistema relevante:

> En lo que toca a la necesidad de los tiempos, la filosofía de Fichte ha tenido tanto prestigio y hace hasta tal punto época que incluso los que se declaran contra ella se esfuerzan en edificar sistemas propios de especulación ... Cuando un sistema hace fortuna es porque se ve recorrer a su través un impulso de alguna manera instintivo, una necesidad más universal de la filosofía, incapaz de engendrarse por la sola filosofía —que en efecto si hubiera podido se habría satisfecho creando un sistema— y si aparentemente se le acoge sin esfuerzo es porque el interior de las conciencias encierra lo que el sistema expresa; sistema que más tarde cada cual hace valer en su esfera de ciencia o de vida.

La filosofía idealista es la filosofía de los sistemas, de esos vastos edificios conceptuales que albergan la imaginería heredada tradicional así como la racionalista, ambas secularizadas por la Ilustración. Y si no fuera excesivo, podría decirse que son el trasunto de las catedrales góticas; al fin el neogótico unió a los procedimientos medievales el enormismo del siglo XIX.

Un sistema es «una cosa positiva», nos dice Heine, no un mero desacuerdo; y por ello su existencia demuestra que hay un pensamiento. Por lo demás, tenemos tantos sistemas como autores. De hecho, hubo un tiempo en que prácticamente cada profesor de filosofía llegó a disponer de uno propio. Su instrumentación se realizó mediante pares de oposiciones que provenían del pensamiento kantiano. Tales son las dualidades entre sujeto y objeto, finito e infinito, ser y deber ser, razón teórica y razón práctica, libertad y necesidad, entendimiento y razón, naturaleza y conciencia, individuo y sociedad, parte y todo, pensamiento y voluntad, *a priori* y *a posteriori*, real e ideal, limitado e ilimitado, análisis y síntesis, realidad y nega-

ción, consciente e inconsciente, forma y contenido, en sí y para sí, etc., que fueron solidificados como problemas filosóficos por la tradición idealista y así han llegado hasta nosotros. Pares de oposiciones con las que desarrollar combinatorias características de cada sistema, de cada autor, en polémica con los demás. Por último un sistema es por lo común difícil. Se rodea de un lenguaje técnico-esotérico que, cultivado adrede, no sólo le haga parecer más impresionante, sino que desaliente a cualquiera que no tenga la intención de fabricar un sistema paralelo. No son construcciones para el público, sino para que el público sepa que existen y les guarde la debida reverencia sin pretender convertirse en «masa filosofante». Para lo que nos concierne, eso significa que no podemos separar la filosofía moral de los pensadores idealistas del resto de sus sistemas. Precisamente los sistemas poseen esa intencionalidad globalizadora que impida la consideración separada de un ámbito cualquiera de reflexión. Por lo mismo, sus teorías del conocimiento no pueden separarse de sus ontologías ni éstas evitar tomar la forma de propuestas. En último término devienen filosofías de la historia, tiempo captado por el pensamiento, y como tales sólo a su vez la comprensión histórica da cuenta verdadera de lo que fueron y lo que pretendían ser.

1.3. *El pensamiento moral en el sistema de Fichte*

El sistema de Fichte se fundamenta en una teoría del conocimiento cuyo punto de partida es el antropocentrismo kantiano, bien que traducido a fundamento absoluto: el yo. El yo es por supuesto un «yo pienso» de ascendencia y origen racionalistas que debe renunciar a su subjetivismo y a su probable solipsismo mediante sucesivas introducciones de cuanto está aparentemente más allá de él. Cuanto no es el yo es «no yo». Tenemos entonces la primera oposición, la que se establece entre «yo» y «no yo», oposición que será superada, porque en los sistemas ese es el destino de todas las oposiciones. La superación de esta primera antítesis radical se produce cuando el yo se da cuenta de que lo que piensa como «no yo» tiene que estar, para poder ser pensado, dentro del yo, que por lo tanto también es «yo». Aunque el camino no parezca muy prometedor, debe adelantarse que por él, Fichte, logrará llegar al absoluto. Sin

embargo, el yo de Fichte presenta un matiz muy importante para el punto de vista de la filosofía moral: este yo, como por una vez Heine describe acertadamente, es indistintamente pensamiento y voluntad. Supera por lo tanto la supuesta escisión kantiana de la razón en razón pura y razón práctica. (Escisión que dicho sea de paso no existe en el pensamiento de Kant, puesto que no hay dos razones, sino dos modos de considerar posibles, cada uno de los cuales es adecuado a la peculiaridad de sus propios objetos.) El pensamiento crítico es entendido por Fichte como negatividad, pensamiento de la escisión y el límite, a la cual oponer la positividad de su yo.

La *Crítica de la razón pura* ha de ser completada por la *Doctrina de la ciencia.* El yo es fundamento de una filosofía que se proclama *Wissenschaft*, ya no solamente *Kritik.* Ciencia evidente y la primera de las ciencias. Bien que confesándose kantiano, Fichte avisa de que «una ciencia debe ser algo uno, un todo». Y de que «toda ciencia necesita tener una proposición fundamental». Esta es «yo soy yo». El yo, que es naturalmente transindividual, conciencia, es un yo que actúa y que piensa el resultado de su actuación mientras la realiza. Es un yo que se determina a sí mismo absolutamente. Es un yo que en verdad asume para todo conocimiento la autonomía del sujeto en la *Crítica de la razón práctica.* O, más exactamente, es una traducción directa del primado de la razón práctica.

El sujeto es un absoluto productivo, una actividad práctica capaz de reflexión (cuyo problema dicho sea de paso es que lo más alto que parece llegar a practicar es la reflexión, sin que eso parezca molestar ni a Fichte ni al resto de los idealistas), que sabe que obra. Sabe de su proceso activo, pero lo sabe sin categorías hasta que se supera en conciencia-autoconciencia. La autoconciencia es ya capaz de un proceso deductivo en el que encontrar todos los hechos, que, de esta forma, se demostrarán realidades producidas. La conciencia es pues *a priori* y lo que vulgarmente suele tomarse por realidad es *a posteriori.* La verdadera ciencia (*Wissenschaft*) es ciencia de la conciencia, ciencia previa y fundamento de cualquier saber, filosofía. Saber del saber que da fundamento al resto de los saberes. Saber que parte como fundamento de sus propias intuiciones indemostrables pero no por ello menos ciertas, las evidencias del yo pienso. A esto se le suele denominar idealismo subjetivo, más por presión de la terminología de Hegel que por cualquier otro motivo.

¿Es ese yo absoluto la secularización de la idea de Dios? Probablemente no se necesite demasiado esfuerzo para considerarlo así. De hecho, a sus contemporáneos se les ocurrió también que esa transposición existía, pero más bien con un sesgo interesado. Fichte sufrió un proceso por ateísmo del que no se libró buenamente. El tipo de cosas que afirmaba asustaban, por sus posibles consecuencias en las mentes «no formadas», incluso a personajes con tanta confianza en sí mismos como Goethe. ¿Dónde entraba Dios en ese sistema? ¿El absoluto es un yo o el yo es un absoluto que lo suplanta? Y las explicaciones de Fichte nunca son demasiado convincentes para quien quiere un absoluto personal con nombre y apellidos. Vaya esto por la parte que al sistema le tocaba de idealismo. Por aquella en que era subjetivo sus contemporáneos tuvieron aún menos compasión. ¿Creía Fichte acaso que sólo él, John Gottlieb, existía y todos los demás, incluidos los funcionarios de carreras medias, eran meras apariencias? ¿Creía en la existencia de su mujer? se llegó a preguntar. Y la respuesta era que no. ¡Pobre señora! Pero este tipo de sarcasmos escondían un problema real. ¿Cómo instrumentar una ética desde tal yo?, ¿qué eran desde tal yo los individuos y cuáles sus posibilidades de acción?

El absoluto es a la vez orden moral del mundo, providencia. Pero la moralidad, tal como es vivida, parece necesitar del concurso de una pluralidad de yoes, de sujetos, cuyas probables colisiones tanto el derecho como la ética tienen que reducir a orden. Hay en la unidad del yo absoluto pluralidad de seres racionales y libres con los que el absoluto, que se piensa a sí mismo a través de un sujeto determinado, tiene que ajustarse. La realidad del absoluto-uno es la pluralidad de los seres humanos, puesto que «ser un ser humano» es una condición necesariamente plural. Precisamente porque el yo absoluto de Fichte no es solipsista debe tener en cuenta la dinámica intersubjetiva. Sin embargo, aunque reconozca todo esto y lo formule en los términos anteriores, integrarlo le es difícil. Integrarlo sobre todo de una manera kantiana, esto es, ilustrada. Porque la pluralidad de individuos dotados de su razón y legisladores puede provocar diafonía legislativa o bien utilitarismo como salida última. De hecho, a Fichte esa sociedad disgregada en individuos le produce antipatía natural. Por ello, cuando la tematiza (en los *Fundamentos del derecho natural* o en el *Sistema de la ética*), sus recursos son pobres y están utilizados sin convicción. Lo que se da en llamar el giro

posterior de su pensamiento tras su proceso por ateísmo, es su verdadera ética, ya no vinculada a estas imágenes sociales kantianas. Es la ética de un individuo, sí, pero de un individuo absoluto, es también una moral de contenidos absolutos. Poco más tarde el individuo absoluto devendrá en pueblo, que no tiene las características del pueblo que legisla en nombre del Estado, sino del pueblo que legitima como un bloque la irrupción del Estado-nación.

Con todo, antes de presentar tal solución, la ética de Fichte ha buscado modos de representación que fueran compatibles con las peculiares disposiciones de su yo. Un yo idealista supone como asunto basal que lo que entiende por mundo es producto de su representación; por esta vía es un yo hiperkantiano. Y lo es en tal medida que, al encontrar a otro yo, debe, insisto en que «debe», suponerle las mismas condiciones y presuposiciones que tiene sobre sí mismo; pero nada garantiza que este sea el caso, puesto que el primitivo yo sólo sabe, propiamente hablando, de sí mismo. Por ello, el otro yo siempre tiene un aspecto ficcional-moral. Es un deber dotarle de las propias características, no tanto para averiguar su disposición, intención o acciones, sino porque así «debe» moralmente ser.

Si Kant ha tenido que postular un Dios garante de la felicidad porque el cumplimiento del deber no siempre la proporciona, y una vida posterior a ésta donde vivir esa felicidad, Fichte lo que tiene que incluir en su sistema, si admite la pluralidad de yoes capaces de obrar, es un recurso leibniziano. Entre un yo y otro yo hay una suerte de armonía preestablecida que está conformada por el absoluto. Un yo obra para el absoluto, del mismo modo que los demás yoes lo hacen, y es ese absoluto quien produce la impresión causal en los diversos yoes. Lógicamente esto perturba más que soluciona, porque el armonizador supone la existencia de un orden necesario, y los órdenes necesarios no son compatibles con la libertad que toda ética requiere, ni acuerdan tampoco con la vivencia personal de libertad innegable que es el punto radical kantiano de partida. Por un lado, el materialismo mecanicista dieciochesco, con el que se ha librado la batalla que se da por ganada, ha subrayado en toda ocasión el necesarismo. Volver a introducirlo haciéndolo depender de un absoluto garante de la armonía de las representaciones y del obrar es flaco servicio a la refundamentación de una filosofía espiritualista. Pues bien, en ese caso hay que hacer un absoluto providente y armonizante que opere desde la libertad y no desde la necesidad.

En *El destino del hombre*, buceando en la oposición kantiana naturaleza-libertad, Fichte afirmará, en la tradición heredada, que para lo que toca a la naturaleza todo es necesario:

> La naturaleza avanza sin interrupción a través de la infinita serie de sus posibles determinaciones; y el cambio de éstas no es anárquico sino que se efectúa rigurosamente con arreglo a la ley. Lo que está en la naturaleza es necesario como es y es simplemente imposible que sea distinto a como es.

Todo es causa o consecuencia y en cada parte se revela el todo, nada brota de nada. El propio yo podría verse como un eslabón más en esa cadena de necesidad natural. Todo yo ha tenido origen y ha devenido con el tiempo conciencia. Y quizá del mismo modo que está en la necesidad natural de la planta el desarrollarse conforme a una fuerza y una ley, en el animal producir un movimiento particular, esté en el ser humano el producir naturalmente pensamiento. En ese caso, en los seres humanos se asistiría a la integración de tres tipos de fuerzas, no todas igualmente elementales, que unidas conformarían la determinación que les hace únicos en la naturaleza. Pero cada ser humano es único, aunque dependa de una «fuerza formadora de hombres». Sólo un espíritu superior podría introducir a ese ser en una cadena causal exacta, sólo por tanto el Dios de Leibniz. Así pues el ser humano tiene por un lado dificultad para representarse a sí mismo dentro de la cadena causal natural. Y a esta dificultad se añade que tiene también conciencia inmediata de su libertad: «En verdad tengo íntimamente conciencia de mí mismo como de un ser independiente y libre en varios acontecimientos de mi vida». Sin embargo, este tipo de conciencia de la libertad no bastaría para probarla; puede ser uno de los atributos de la sustancia: «Ante la conciencia directa encuentro que soy libre: por la reflexión sobre toda la naturaleza encuentro que la libertad es absolutamente imposible: lo primero tiene que estar subordinado a lo último pues incluso hay que aclararlo a través de ello» (*ibid.*, p. 39).

Asumiendo provisionalmente el espinosismo, Fichte puede afirmar que «yo, o la naturaleza pensante en mí» es capaz de inferir incluso la existencia de seres semejantes a mí, de otros seres pensantes que también tengan esa conciencia inmediata de libertad. Pero estos seres pensantes son, en realidad, determinaciones de la naturaleza,

pues esa es su verdadera explicación y, por lo mismo, simples puntos de vista de la conciencia del todo que no tienen entidad mejor que la que resulta de su unión. La conciencia individual operaría de hecho para una conciencia superior que es la suma de todas las conciencias posibles. «La conciencia de todos los individuos tomados en conjunto integra por sí misma la conciencia completa del universo.» Y lo que vale para la conciencia vale para la voluntad. Cuando toda la humanidad aspira indivisamente a algo, esa suma de voluntades se transforma en voluntad del universo que coincide con la ley moral. Porque la reunión de todas las voluntades es de suyo virtuosa.

Si somos determinaciones de la naturaleza, como conciencia y como voluntad, es evidente que la moral se convierte en un espejismo, porque «no se me puede ocurrir hacer uso de este descubrimiento para mi proceder, pues yo no actúo nada, la naturaleza es la que actúa en mí». Con este punto de partida estamos ante el necesarismo que marcó buena parte de la especulación dieciochesca, necesarismo que Fichte intenta superar mediante sus recursos espiritualistas e idealistas. Esta visión del mundo, afirma, con la que el entendimiento puede estar perfectamente conforme, parece ir contra alguna tendencia nuestra irrenunciable, que sin duda puede ser tendencia de nuevo de la propia naturaleza. «Quiero hacerme lo que seré» es el enunciado que encierra la libertad que el entendimiento no encuentra si considera sólo las fuerzas tal como actúan en la naturaleza. Pero si consideramos la inteligencia, incluso como determinación de la naturaleza, puede que esa libertad sea posible.

El pensamiento es superior a la naturaleza y está liberado de sus leyes, porque no es un mero contemplador, sino que es de él de donde brota la acción. Sin embargo, ni el punto de vista del entendimiento ni el de la conciencia directa de la libertad plantean a su favor pruebas que se demuestren por causas. El sistema de la naturaleza no repugna al entendimiento, pero repugna al ánimo. Ante una oposición que no se puede resolver, pero que no permite permanecer indeciso, Fichte introduce los recursos de su sistemática. Colocada por fin la antinomia, decide hacer intervenir en su opúsculo a una fuente distinta de luz. El yo que se debate, y que no tiene buenas razones causales para decidir, recibe la visita de un benéfico espíritu que comienza por asegurarle que la oposición entre los puntos de vista de la naturaleza y de la libertad es una ilusión conceptual.

Todo conocimiento es conocimiento de sí mismo. La inteligencia es unidad del sujeto y del objeto. El yo es un mirar vivo y en lo que llamamos conocimiento se reconoce a sí mismo, así como la conciencia sólo sabe de sí misma y de sus determinaciones. La relación con lo externo o con lo múltiple, la pluralidad de sujetos, por ejemplo, nace a través de nuestra propia conciencia. Por lo mismo, no hay que temblar ante la necesidad que humilla a la libertad puesto que no hay que temer a lo que es sólo producto propio, «no hay que poner lo pensante a la altura de lo pensado que sale de ti mismo». El miedo a ser un eslabón de la cadena necesaria de la naturaleza supone que el sistema existe con independencia de uno mismo, pero desaparece si no es así. ¿A qué precio?, al precio justamente del idealismo. Al precio de tener que pensar que lo que llamamos existente no es sino una determinación del pensamiento. En tales condiciones la cercanía del pensamiento al sueño comienza a ser peligrosa y por lo mismo muy difícil de creer.

Lo que nos separa de ese estado es precisamente la acción. «Únicamente la acción determina tu valor.» Para tener tal acción el yo diseña la idea de una finalidad absolutamente libre y así, en cuanto inteligencia, bosqueja un concepto que es capaz de traducir en acción. Las ideas son entonces modelos de algo que hay que producir. Sea cual fuere la realidad del mundo externo, el yo tiene realidad. Y por este expediente entramos en la categoría de la fe. La fe prueba el conocimiento y lo vuelve certeza, porque la fe no es ningún conocimiento sino «una decisión de la voluntad para hacer válido el conocimiento». Y el pensamiento debe dirigirse necesariamente al obrar. El ánimo es lo que nos empuja a cualquier investigación, ese mismo ánimo al que el sistema de la necesidad natural repugna. Fichte, empleando una modulación del primado de la razón práctica, realiza un paralelismo: del mismo modo que nada se observaría por el mero gusto de observar, sólo hay una relación con el yo contemplado desde la acción, obrar moralmente el destino. «Mi mundo es objeto y esfera de mis deberes y nada más.»

Los deberes sólo pueden realizarse dentro de un mundo que sea como lo imagino. Incluso el amoral cree en la existencia sensual del mundo porque el entramado de ese mundo es un entramado moral. Si no lo piensa bajo la imagen de sus deberes, de seguro que lo hace bajo la de sus derechos. Lo que no se exige a sí mismo quizá se lo exige a otros: que le traten con la consideración que se debe a un ser

libre, racional e independiente. Por lo mismo ha de creer que debe tratar a los seres homólogos de la misma manera. Por lo tanto, lo real es esta fe y esta fuerza. Fe y fuerza en nuestra libertad, en la acción real. Así se «fundamenta toda conciencia de una realidad existente fuera de nosotros», porque el mundo es probado por la acción, su realidad depende de la inteligencia, que es pensamiento que actúa. De ahí que Fichte pueda afirmar una variación aún más fuerte del primado de la razón práctica: «La necesidad del obrar es lo primero y la conciencia del mundo se deduce de ella» (p. 131).

Pero la necesidad del obrar es el mandamiento del obrar, y no de un obrar errático, sino conforme a fin, conforme al tipo de fines que una voluntad global pueda representarse. Si el mandamiento del obrar es «quiero que devenga algo real porque quiero actuar para que lo sea realmente», Fichte recurre, para dotarlo de contenido, al postulado kantiano de perfectibilidad dando con ello el conspecto ilustrado y de fe en el progreso de su filosofía. «Toda mi vida fluye indefectiblemente hacia lo futuro y mejor» significa que todo tiene que ser distinto y mejor. La situación de la humanidad no puede ser su situación definitiva, no puede ser su última determinación porque eso no puede el yo ni representárselo.

> ¿Comería y bebería sólo para que pudiera volver a sentir hambre y sed, y volver a comer y beber, hasta que me tragara la fosa abierta bajo mis pies y me esterilizara yo mismo como comida para el suelo? ¿Produje seres iguales al mío para que también pudieran comer, beber, morir y dejar tras de sí seres semejantes a ellos que harán lo mismo que yo hice? ¿Para qué este círculo vicioso y este juego siempre idéntico en el que todo nace para perecer y perece para volver a ser lo que era antes ...?

«Jamás podrá ser ésta la determinación de mi esencia ...» Únicamente la fe en un progreso continuo y providente rompe, en opinión de Fichte, esa cadena que incesantemente se devora a sí misma. Y el progreso ya no es sólo para Fichte, como lo era para Kant, una idea regulativa. Es real a la vez que guía de la acción.

En el camino del progreso habrá aún que domar la desafiante naturaleza: asegurar el sustento, acabar con el hambre y la enfermedad, los desiertos, las catástrofes naturales, las tempestades y hasta los volcanes. Porque «no puede perderse en el transcurso de los

tiempos ninguna obra que lleve el sello de la razón». Toda catástrofe es una resistencia de la fuerza bruta al poder humano que necesariamente la dominará. La «masa salvaje» se revuelve todavía, pero son los últimos coletazos. De ningún modo pueden sus estertores hacernos desconfiar del progreso.

Para la generación de Voltaire el terremoto de Lisboa fue interruptivo del discurso sobre la reconciliación con la naturaleza y también de la visión moral del mundo. Pero el renovado pesimismo que así vino a instalarse no es compartido por Fichte. La naturaleza que se resiste «tiene que entrar paulatinamente en la situación de que se deje calcular con seguridad en su paso regular y que su fuerza mantenga, invariablemente, una relación determinada con el poder que está destinado a dominarla, con el poder humano». Debe formarse una nueva naturaleza por medio del cultivo y la ciencia. Debe el trabajo dominar a la naturaleza, dejar de ser una carga pues «el ser capaz de razón no está destinado a ser un portador de carga». Sin embargo la conciencia, que ha escapado en parte de las determinaciones naturales, es peor enemiga del progreso humano que la propia masa indómita de lo natural. No es la naturaleza sino la libertad la que causa mayores estragos. «El enemigo más cruel del hombre es el mismo hombre.» Todavía existen pueblos salvajes sin ley, e incluso los que son capaces de reunirse bajo una ley la aprovechan para atacar a otros con la fuerza de su unión. La guerra ha de ser erradicada como procedimiento hacia el exterior, la fuerza y la astucia han de serlo del interior de los estados. El progreso tiene enemigos en el egoísmo de los pocos contra los muchos: «Lo bueno es siempre lo más débil ... lo malo atrae a cada individuo ... y los malos siempre luchando entre sí acuerdan un armisticio tan pronto como se divisa lo bueno para ir contra él con la fuerza unida de su maldad». Pero no sólo el mal lucha contra lo bueno. Aún resulta más desconsolador observar que lo bueno lucha entre sí. Los buenos «consumen una fuerza en su lucha mutua que, unida, apenas se igualaría con el mal». El panorama del mal que la libertad realiza casi deja las cosas en el estado en que la naturaleza ciega las pondría sin necesidad de su concurso. Pero esta situación no puede pervivir.

El destino del género humano es trascenderla, es «unirse en un cuerpo único, conocido profundamente en todas sus partes e instruido de la misma manera en todos los sitios». Esta es la primera condición del verdadero progreso a partir de la cual se abre un

rumbo infinito. «Entonces la humanidad se levanta ininterrumpidamente, sin descanso ni retroceso, con fuerza común y de una vez, hacia una cultura para la que nos faltan conceptos.» Desaparecerá toda opresión, todo engaño, todo mal. «La existencia del género humano sólo es comprensible mediante este fin.» Conseguido ese estado, la tarea será permanecer en él y afirmarlo. La humanidad se perpetuará en generaciones que deberán afirmarlo aún más. Con todo, la recurrencia de esas generaciones perfectas nos demuestra que este objetivo, objetivo real y no sólo guía de la acción, es meramente terrenal. Podría ser, espinosianamente, un objetivo de nuevo de la naturaleza y la ley moral quedaría vacía. Por ello la obediencia a la ley moral debe tener además un objetivo extraterrenal.

Bajo los términos «objetivo extraterrenal», lo que verdaderamente intenta Fichte es recuperar la sincronía kantiana que su historización de la moral como proceso-progreso le ha hecho perder. Intenta pues anudar la libertad que es naturaleza y yo con la libertad de determinarse según una ley actual del sujeto kantiano. Ello le obliga a remodelar el dualismo crítico naturaleza-libertad. La voluntad-libertad, afirma, es el principio vivificador del mundo invisible y el ser humano debe saber que es «miembro de dos órdenes; de uno puramente espiritual en el que domino mediante la voluntad pura y simple, y de otro sensual en el que actúo por medio de mi acción». Pero la pertenencia a dos órdenes ya no se deja traducir exactamente a la antigua división pensamiento-extensión, alma-cuerpo precrítica, sino que está también en la sincronía. Todo el objetivo de la razón es la pura actividad y la independencia de lo que no es razón: «Soy inmortal, imperecedero y eterno tan pronto como tomo la decisión de obedecer a la ley de la razón». La existencia de esa eternidad es actual y nada tiene que ver con el progreso de la humanidad total. Habría que añadir que tampoco con los postulados de Kant. El alma, la vida eterna, el Dios que la garantiza están sustituidos por la libertad y el deber.

Sin embargo, el absoluto secularizado conserva en el reino de la categoría de fe algunos derechos. Existe una común fuente espiritual mediante la que los seres libres se reconocen entre sí, es la libertad que nos impone deberes. Creer en el deber es creer en la voluntad, en la voluntad eterna que actúa en nosotros. En la voluntad providente a la que el ser finito y limitado se une con la candidez de un niño, sabiendo que hay un plan en el mundo eterno y que es

bueno. El bien se producirá con independencia del desasosegante espectáculo del mal siempre presente. Porque lo que limitadamente considero mal puede ser una astucia dentro de ese plan ordenado. Para mi gobierno sólo sé que el deber existe, que debo cumplirlo y «lo único que me puede importar es la continuación de la razón y de la moral en el reino de los seres racionales».

Así se culmina el edificio teorético-moral de la teología laica fichteana. *El destino del hombre* ha sido escrito en parte para responder a la acusación de ateísmo que le obliga a abandonar la universidad de Jena. Si definitivamente no hay ateísmo lo que inmediatamente se advierte es la secularización. Pero debido precisamente a la acusación de ateísmo, siempre permanecerá en Fichte un interés mayor por las cuestiones religiosas del que probablemente habría existido de no mediar su proceso. Asegura Heine que las consecuencias del idealismo de Fichte eran más graves que las del materialismo francés. No es probable. También que contra la filosofía idealista actuaba el panteísmo de los artistas. No es demasiado exacto. El espiritualismo quedaba asegurado y el panteísmo fichteano nada tiene que envidiar al de Goethe. Los verdaderos peligros de esta filosofía se concretaron más tarde. El tímido nacimiento de la astucia de la razón en el sistema fichteano no produjo inmediatamente en él los indeseables frutos que granaron en Hegel. Sin embargo los paralelismos crecían a medida que el tiempo y los acontecimientos pasaban.

En carta a Reinhold, Fichte afirma que la persecución que se ha desatado contra él en Jena es la persecución contra cualquier pensamiento libre y que, a no ser que Francia intervenga en Alemania, toda la vida intelectual alemana se perderá. Pero de hecho su filosofía se continuará como discurso frente a la invasión francesa. Fichte se instala en Berlín y en Berlín concreta la vuelta al absoluto que se acaba de repasar. También allí aparecerán sus fragmentos políticos. Y en ellos la libertad ha de volverse nación y Estado bajo determinadas condiciones. Sin duda una filosofía moral como la de Fichte estaba a un paso de una filosofía de la historia más o menos herderiana. La presión de la idea de progreso lo exigía. En su intento se aprecia el desenvolvimiento de las dos instancias: para el mundo que llama sensible el progreso moral de la humanidad hacia sus fines. En el mundo de la libertad el acuerdo de cada sujeto, «chispa del absoluto», con un plan general de ordenación de lo llamado

mundo que se concreta en la ley moral. Pero ¿qué ley? La ley que se solidifica en la historia bajo la forma de libertad. Mediante este puente queda expedito el tránsito hacia una filosofía política que se concretará en *Los caracteres de la Edad Contemporánea.*

Madame de Staël, cuando considera qué influencia tiene la filosofía alemana sobre «el carácter» alemán, escribe:

> Reconociendo desde luego que la filosofía alemana no es suficiente para formar una nación, hay que estar de acuerdo en que los discípulos de la nueva escuela están más cerca de la fuerza de carácter que todos los demás: la sueñan, la desean, la conciben; pero a menudo les falta. Hay en Alemania muy pocos hombres que sepan tan siquiera escribir sobre política. La mayor parte de los que se meten a hacerlo son sistemáticos y a menudo ininteligibles ... La oscuridad en el análisis de las cosas de la vida solamente prueba que no se las comprende.

Los idealistas produjeron, en efecto, filosofías políticas «sistemáticas», pivotando normalmente sobre un concepto único. La de Fichte marcó el camino al elegir como concepto nucleador el de libertad.

La historia es progresión de las ideas y de entre éstas es sobre todo la progresiva conciencia de la idea de libertad, la cual se expresa por medio de las constituciones políticas. Sin embargo no todos los estados ni todos los pueblos tienen la misma comprensión de la idea de libertad. Al contrario, la diafonía existente permite establecer una ordenación entre ellos. El problema se complica además si se tiene también en cuenta el notable retruécano de positivismo idealista que Fichte realiza: conciencia de libertad y *Wissenschaft* son asimilables porque esa conciencia se expresa fundamentalmente como sabiduría sistemática de las ideas. A medida que la destrucción del Imperio alemán va consumándose por obra de Bonaparte, Fichte ve cada vez con mayor claridad que sólo a la nación germánica le está deparado por el destino el papel de vanguardia de esta conciencia emergente. Por medio de la educación, se hará por fin carne el espíritu nacional. La libertad y la conciencia de la libertad se convierten entonces en germanismo, que es lo que en rigor debe ser universalizado. La nación germánica ha sido elegida para llevar la antorcha del progreso humano y de la libertad puesto que, en sus pensadores y pensamientos, es quien mejor la comprende. La na-

ción que necesita devenir para cumplir este destino Estado-nación. *Los discursos a la nación alemana* son sin embargo discursos dirigidos a un pueblo dominado, prácticamente puesto bajo protectorado francés, y, por ello, no justifican los sarcasmos que normalmente han padecido. El germanismo más violento, el de «la sangre y la tierra», no vendría de Fichte, pese a la malevolencia de Russell, por ejemplo. Pero no cabe duda de que procedía del suelo común a todo el idealismo alemán. No en vano el remate de los discursos de Fichte es, asumiendo un providencialismo que se declara mesiánico, la afirmación de que si Alemania se hunde «se hunde toda la humanidad sin esperanza de restauración futura». Después de todo, el absoluto moral incognoscible podía llegar a ser nombrado.

1.4. *Schelling: naturaleza, idea, moral*

En lo que toca a la tarea de personalizar al absoluto, Schelling, con cierto disgusto de Fichte, ya había dado algunos pasos. La primera educación de Schelling se había llevado a término en un hogar pietista suabo y, así como la educación pietista explica en buena parte la moral de Kant, una educación semejante da cuenta del interés que Schelling siempre mantuvo por la religión. Sus contemporáneos, y aún la generación posterior que le vio declinar, tomaron siempre por una traición sus intereses religiosos, cuando lo cierto es que nunca habían estado ausentes de su pensamiento, bien que modulados de formas diversas. A esta educación familiar en un ambiente religioso vino a sumarse su ingreso y estudios en el seminario de Tubinga, donde entró en contacto con el género de kantismo teológico-moral que allí se practicaba. Todo ello sesgó continuamente sus intereses, de modo que fue su constante aspiración restaurar el aspecto de totalidad metafísica que el dualismo de las *Críticas* ensombrecía. Para esta labor buscó apoyos sobre todo en Espinosa, a cuya imagen trató sin cesar de establecer sus recurrentes intentos de sistema.

Sin embargo, a Schelling suele entendérsele y situarlo, menos por consideración a sus orígenes sociales y religiosos que por lo temprano de su obra. Y de lo precoz de su trabajo y de su dilatada vida (en efecto fue el más longevo de todos los filósofos idealistas), es de lo que comúnmente se hace depender tanto su éxito inicial como su

posterior declive. Tilliet afirma que nadie ha estado ni probablemente estará dispuesto a reivindicar nunca al último Schelling, mientras que su obra temprana goza intermitentemente de cierta consideración. Sin entrar en juicios tan definitivos (parece en efecto que todo el mundo echa de menos que los prodigios no mueran jóvenes), es obvio que como afirma Heine, Schelling tuvo tiempo suficiente para traicionarse.

Por supuesto, Schelling está marcado por su obra precocísima y por su ensalzamiento como «joven prodigio». Su primer artículo influyente lo publicó a los 18 años, un texto dedicado a la religión de la antigüedad y los mitos, compuesto bajo la presión del ideal griego tal como éste se vivía por la intelectualidad alemana. Y es verosímil que de su temprana producción dependan tanto los temas como los cambios y variaciones sobre ellos que fue capaz de llevar a cabo a lo largo de su vida. Hegel, con bastante malevolencia, habla en ocasiones de aquellos que realizan la propia formación en público. Y en efecto Schelling fue un miembro ilustre de esa cofradía. Por ello, en su pensamiento se han buscado con más frecuencia las discontinuidades (que existen, era en efecto persona muy influible por las alianzas entre grupos intelectuales y los cambios de humor políticos), más que el nuclear un trabajo que siempre, sin embargo, mantuvo un tono: la reintroducción de la metafísica por sus antiguos fueros, bien que dentro de la tradición panteísta (tan cara a la cultura alemana, al decir de Heine, que ya sitúa su origen en Paracelso). Llámese panteísmo u holismo, se trata de la reintroducción del punto de vista de la totalidad que otras veces suele denominarse idealismo objetivo por medio de un discurso aliñado con la terminología de las *Críticas* kantianas tal como éstas habían sido violentadas ya por Fichte.

Lo que su siglo llamó panteísmo y espinosismo no es difícil de retraducir como holismo, monismo y toda la serie de los términos afines. Schelling siempre estuvo interesado en trascender los dualismos kantianos, así como el resto de los idealistas, pero se distinguió de ellos tanto en el mayor uso de Espinosa cuanto en su incardinación en lo que nombró filosofía de la naturaleza. Se instaló en el proyecto de subrayar que justamente las categorías duales por cuyo medio se organizaba el kantismo remitían en último término a divisiones del *ordo cognoscendi*, pero que no eran viables ni precisas aplicadas al *ordo essendi*, en el cual la totalidad se imponía intuitiva-

mente. Y esta totalidad necesariamente debía tomar el aspecto secularizado y el mismo género de inconvenientes, que tuvo el Uno medieval. Un absoluto que reúne en sí todos los contrarios abre siempre una teodicea.

Antes de su salida de Tubinga los tres amigos, Schelling, Hölderlin y Hegel, sellan un pacto que les incita a trabajar juntos por el advenimiento de la nueva era, «el reino de Dios», expresión kantiana que también Kant enunciaba como «reino de los fines». En este pacto radica una singular división del trabajo. El fin del pensamiento para el progreso del mundo debe consistir en la fabricación de una religión-racional estética. Dentro de tal proyecto, Hölderlin creará los himnos y los ritos, en fin, los aspectos cordiales, Hegel el entramado de las enseñanzas morales y Schelling dará el aspecto estético de totalidad. «El acto supremo de la razón al abarcar todas las ideas es un acto estético», se afirma en el *Primer programa*, y esta afirmación corresponde sin duda a lo que Schelling llama estética que, como puede apreciarse, se sale del significado corriente. Y se añade: «Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella». La libertad y la igualdad de los espíritus reinarán cuando ilustrados y no ilustrados, sabios y pueblo realicen ese cruce conceptual: «La mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional».

Por lo mismo, la filosofía de la naturaleza se convierte en el contrapeso de la filosofía del yo, porque lo que interesa es saber cómo tiene que estar constituido un mundo en el que pueda habitar un ser moral y, desde este origen, avanzar al cierre «estético» del discurso. Desde el comienzo, Schelling se autopresenta como totalizador, dueño del sistema. Hölderlin y Hegel le reconocen autoridad para ello. Y durante mucho tiempo trabajará en esta dirección tan tempranamente tomada. En último término, identificar estética y totalización es seguir el camino kantiano tal como queda planteado en la *Crítica del juicio* y supone apelar a un concepto nuevo de razón. Para este uso es indudable que Schelling se siente lo bastante legitimado.

De hecho, Hegel es considerado por sus contemporáneos un epígono de Schelling, o, aún peor, su mayordomo, mientras se produce su colaboración en Jena y aún después, hasta los ataques que

Hegel le lanza en la *Fenomenología*. Y para la masa filosófica sigue siendo Hegel la sombra de Schelling una década más. Con idénticas pretensiones de sistema que Fichte, apoyado desde el principio por Hegel, Schelling, fundándose en el continente nuevo de la filosofía de la naturaleza, colocará sus análisis y sus propuestas en paridad con las de Fichte. Tras el proceso por ateísmo de éste y su obligada salida de Jena, Hegel se encargará en la *Revista crítica* de separar los sistemas de uno y otro y dará precisamente al sistema de Schelling la denominación de idealismo objetivo. Esta caracterización reposa precisamente sobre los aspectos totalizadores del sistema.

Hegel escribe: «El principio de identidad es el principio absoluto de *todo* el sistema de Schelling. Filosofía y sistema coinciden; la identidad no se pierde en las partes y aún menos en el resultado» (Lason, p. 75). El absoluto es identidad del sujeto y del objeto, puesto que el absoluto existe conformado como naturaleza y como yo. Pero naturaleza o yo son abstracciones realizadas sobre un absoluto único sujeto-objetual. Tal como Fichte diseña su absoluto, el yo deviene un absoluto subjetivo: el yo es activo y el mundo es producto completo de su actividad. Al sentido común de Schelling le repugna tanto este yo fagocitante de todo cuanto sea no-yo como sus consecuencias morales; es un yo que no admite nada dado, que no sabe del límite. Sus consecuencias, previsiblemente, serán no admitir tampoco lo dado bien como normativa, bien como existencia de la pluralidad de yoes. La introducción de la objetividad consiste entonces en suponer dominios previos al yo, la naturaleza o el deber, por ejemplo, con los que éste tenga que realizar sus ajustes. Y el aspecto sistemático lo consigue Schelling por medio de una algoritmia conceptual en la que se ponen en juego las oposiciones kantianas y fichteanas. Schelling está convencido de que la ciencia del absoluto es trascendental, radica en la posibilidad compositiva, y, pese a su apelación a la naturaleza y lo objetivo, no introduce empiria alguna que la fije. La algoritmia supone que el discurso asiste y refleja las uniones de los trascendentales en su forma correcta. Cualquier apelación a otros datos empañaría la dinámica de las ideas que es la estructura verdadera del mundo. Pero al unir una algoritmia dualista con su recombinación constante sucede que el sistema de Schelling se vuelve tan fácil de producir como difícil de validar.

Si el yo no es el origen, Fichte sólo admite lo dado en el otro polo. Llamémoslo naturaleza. Pero si la naturaleza aduce y funda-

menta al yo como uno de sus productos necesariamente segregados nos encontramos delante del propio sistema de Espinosa. Schelling siempre se defenderá de la acusación de espinosismo, aunque las pruebas en su contra son contundentes. La opinión corriente de sus contemporáneos es que su sistema es espinosismo y panteísmo. B. Constant, que no profesa hacia Schelling la admiración moderada de su compañera Madame de Staël, escribe en su diario de 1804:

> ¡Por fin he visto a Schelling! No me gustaban sus obras pero me gusta mucho menos su persona. Jamás me ha hecho un hombre impresión tan desagradable. Es un señor bajito con la nariz hacia arriba; los ojos fijos, ásperos y vivos, la sonrisa amarga, la voz seca; que habla poco, que escucha con una atención que no lisonjea en absoluto y que tiene más bien analogía con la malevolencia. Que, en fin, da completamente la impresión por su aspecto de tener mal carácter y por su espíritu de una mezcla de fatuidad francesa y de metafísica alemana.

Y sobre su sistema manifiesta:

> Si no me equivoco todo este sistema no es sino un recalentado de sutilidades escolásticas, de negaciones, de ideas tomadas por realidades y de arreglos de *palabras* tomadas por *cosas*.

Porque hay algo más en Schelling que comienza a molestar a sus primeros valedores, su cercanía al catolicismo. Constant, tras una conversación con Goethe, anota que la nueva filosofía tiene el peligro del misticismo y del catolicismo y que nada tendría de extraño que, después de todo, Schelling estuviera dispuesto a encontrar en la tierra la voz del absoluto, «una autoridad viva que prescriba a los hombres lo que deben creer». Para la generación posterior, la de Heine y Kierkegaard, esto era un hecho. Sólo hay una descripción de Schelling más cruel que la de Constant: la que años después hace Heine que, hablando de sus ojos planos y pálidos y su aspecto de rey destronado, lo califica ya de «cadáver viviente y larva en los antros del jesuitismo». Schelling se expuso a juicios tan globalizadores como su propio sistema.

Si para Fichte la moral es la trama viva del absoluto, Schelling no comparte esa manera tan general de contemplar ni la propia filo-

sofía práctica ni su puesto en el sistema. El yo fichteano, que es al tiempo ilimitadamente activo y moral, no le parece ni verosímil ni adecuado. Verosímil no es porque el yo que actúa moralmente es necesariamente el yo finito, el yo que tiene límites. Adecuado tampoco porque un yo dispuesto a contemplar el mundo como producto de su actividad puede no poner límites a sus propuestas. La totalización de Schelling siempre va emparejada, y quizá suceda con todas, con la presencia esencial del límite. Y ese límite tiene funciones teóricas pero, sobre todo en moral, resultados prácticos.

El yo no se presenta ante el no-yo y lo liquida. Por el contrario, el yo de Schelling recupera el relativo individualismo kantiano, la pluralidad de sujetos y sus colisiones que Fichte elidiera. La fuente máxima de conocimiento del mundo, se dice en el *Sistema del idealismo trascendental*, es el encuentro del yo que es voluntad activa con otros sujetos que también quieren. Esos otros sujetos, sus voluntades, sus objetivos y sus conocimientos son el límite de la actividad del yo subjetivo. Que existan otras inteligencias hace que el mundo devenga objetivo para la propia. Que existan otras voluntades legitima el orden moral del mundo sin recurrir directamente al absoluto. Los demás yoes que se ponen como límite, cierran la moral. Lo que no tenga límite no pertenece a ella. La moral es esencialmente norma, es decir, exterioridad y limitación. Pero no por ello es negatividad para un sujeto activo, sino que éste tiene que saber incorporar el límite como libertad. El límite, que no existe kantianamente en el conocimiento, en la moral es necesario y, por tanto, hay que librar a ese límite de su negatividad: hay que saberlo libertad por encima de su apariencia.

Si en un punto no existe mi libertad es porque en él comienza la libertad de otro. Porque la libertad no es el ilimitado querer activo. Esta forma de pensar la voluntad es radicalmente errónea. La voluntad es también esencialmente límite. No se quiere indeterminadamente, es imposible. Querer es querer algo, esto o aquello, es siempre limitación. La voluntad está limitada por ser querer y limitada en los objetos del querer y por los demás sujetos del querer. Por lo tanto sí hay entre las voluntades un entramado real de correspondencias, pero es un entramado de deberes reales limitativos. Cada yo subjetivo tiene su libertad en esa esfera. En cuanto a la libertad misma, no es producida por la naturaleza «y allí donde no está como lo primero no puede surgir». Es previa y distinta de ella.

La actividad libre que se sabe libre, o bien acepta el campo de juego de los deberes realmente existentes y se sabe una con ellos o corre el peligro de anularse a sí misma. En otras palabras, sobre la trama viva de los deberes ningún yo subjetivo puede instalarse como arbitrio excepto en un caso: el genio.

Un yo demasiado creativo se pone por encima del límite, lo que vale lo mismo, por encima de la norma. En su caso se hace verdad la provisión fuerte del sistema: la estética supera a la ética. Pero esta no es la situación común. Schelling metaforiza: al igual que en el arte no se puede crear sin el auxilio del genio, en la moral tampoco la creatividad es la tónica. Cambiar esa trama de libertad por arbitrio sólo está al alcance del genio moral, como es lógico escaso. Para los demás, para la mayoría, lo mejor es una labor limitada. Schelling, exponente casi perfecto de la «era del genio», sólo espera genios morales y genios intelectuales, naturalmente en la confianza de que forma parte de los últimos cuyo deber es dar el contraste a los primeros. Al final de su vida, el genio del cristianismo le pareció suficiente novedad y masa de pensamiento como para no echar en falta otro. En él estaba ya totalizado cuanto el yo no subjetivo y absolutamente libre podía esperar.

Desde su punto de partida en la negación de los dualismos kantianos, tomados como si en efecto fueran algo subsistente, Schelling habría podido convertirse en un excelente nominalista, pero precisamente su «estética», su afán de totalización, se lo impidió. Buscando el fundamento único libró todo su esfuerzo en la consecución de algo nada evidente. Reconociendo objetividad a la naturaleza y supremacía a la voluntad libre, no concedió como Fichte un proyecto al yo absoluto, sino que terminó por buscar en la revelación aquello que Fichte secularizara en progreso. Anhelando los postulados kantianos y no pudiendo ya formularlos sin los dualismos críticos, ofreció como salida a la moral el cumplimiento del deber limitado a fin de obtener una pacífica disolución del yo a la hora de la muerte en la conciencia global del mundo. Cuando esta salida le pareció escasa la revelación vino a colmar su parquedad, pero no ya desde una «exigencia de la razón práctica», sino desde la misma historia del absoluto, la historia del absoluto antes de la existencia del mundo, que para Schelling era la verdadera historia por oposición a la historia meramente humana. Lanzando todo «al abismo de lo absoluto», en frase de Hegel, operando sobre la identidad a fin de sobrepasar

los dualismos, la razón dejó en su sistema de ser discriminadora y, por una inversión de la secularización fichteana, debió buscar en el relato religioso la seguridad de la libertad. Por último el yo absoluto devino de nuevo para él un Dios personal y el cristianismo la guía de toda filosofía.

Schelling, considerado un traidor aliado con los neocatólicos por sus contemporáneos más radicales, tuvo además que padecer la sombra de Hegel. De hecho, su proyecto filosófico-religioso no varió tanto como se quiso dar a entender para agrandar su supuesta deserción. Su proyecto primitivo de realizar una historia del espíritu en la falsilla herderiana fue abortado por la *Fenomenología* de Hegel que, ahondando en sus mismos materiales, lo realizaba mientras su prólogo le declaraba falsario si no incapaz. Tuvo entonces que retrotraerlo más allá y fuera de los límites de la historia-que-es-conciencia. Cuando en su vejez fue llamado a Berlín para que acabara con las secuelas hegelianas, no estaba en condiciones de hacerlo. El problema no era ya la superación terminológica de los dualismos kantianos, era el grave asunto de la marcha de la filosofía política europea por los derroteros de la izquierda y la derecha hegelianas para las que no tenía ya ni categorías ni respuestas. Para aquellos que como Kierkegaard deseaban otra cosa, su absoluto tampoco resultaba convincente: demasiado *old style*, demasiado compositivo, demasiado racionalista, carecía de los componentes agónicos que los tiempos reclamaban. Cuando el viejo filósofo convertido en teósofo muere en el balneario de Bad Ragaz con él se cierra el destino del tipo de genio que encarnó. En 1854, quienes buscaban absolutos exploraban en latitudes muy diferentes, en marcha ya la Revolución industrial y las consecuencias de las agitaciones del 48, y el fichteano «quiero ser lo que seré» empapaba de sentido cualquier acción o pensamiento.

2. Hegel. El espíritu uno y múltiple

Hegel concebía muy probablemente su sistema propio de manera cercana a como se expresa en sus *Lecciones de historia de la filosofía*: «La última, la filosofía más reciente, debe contener en sí los principios de todas las filosofías anteriores y, por tanto, debe ser la más elevada». También estos afanes le guiaban en lo que toca a

la moral. La suya pretende ser la síntesis superadora de los espejismos de la Ilustración, el kantismo y de los herederos de este último incluyendo a Fichte y Schelling. Sostiene una polémica a varias bandas en la que la argumentación acerca de los postulados kantianos, la superación del contractualismo ilustrado, la superación de los dualismos poskantianos, el ideal griego y la cuestión del fundamento de conocimiento y acción se retroalimentan constantemente. Considerará su trabajo una «síntesis» hacia la que la propia historia de la filosofía converge y, al hacerlo, historizará las ideas siguiendo los proyectos de Herder y Condorcet.

Todo el sistema hegeliano debe ser entendido como el conocimiento del espíritu por sí mismo, lo que entraña y condiciona desde el primer momento una ontología que tratará de justificar lo real en orden al desarrollo de la idea, mezcla de ser y deber, único todo que muestra en el desarrollo histórico sus determinaciones. De ellas hay que partir para recorrer el camino inverso que resulta ser la filosofía: de las plurales determinaciones hacia la esencialidad del espíritu uno, igual a sí mismo, de cuyo proceso de autoconocimiento somos parte. En Hegel, la «razón que se conoce a sí misma» se convierte en Espíritu Autosubsistente, fuera ya de las condiciones trascendentales de posibilidad. Ya no se trata de saber cómo conoce la razón que conoce, ni lo que, partiendo de ese cómo, conoce. En cualquier caso y en cualquier cosa, puesto que todas son cristalizaciones del pensamiento, la razón se conoce a sí misma. «Todo lo real es racional.» Este enunciado, del que frecuentemente se han extraído las consecuencias prácticas, es en verdad el mejor resumen del hegelianismo y tiene a su favor el haber sido determinado por el propio Hegel. Es función de la filosofía tomarlo como enseña y método, puesto que la filosofía es «el propio tiempo captado por el pensamiento» y consiste en «asistir al peculiar, inmanente desenvolvimiento de la cosa misma».

La apelación a la cosa misma implica naturalmente trascender las dualidades kantianas. Pero ¿cuál considera Hegel que es la más insostenible? Hay una separación kantiana que Hegel tematizará por encima de cualquier otra de tal modo que su sistema en parte se edificará para trascenderla: la escisión entre ser y deber-ser que Hegel supone fundamento del resto de los dualismos con los que se instrumentan las *Críticas* y que es sin duda la mejor dotada de consecuencias prácticas. Porque todo cuanto tenga consecuencias prác-

ticas está privilegiado en el peculiar idealismo de Hegel, hasta tal punto que no es exagerado afirmar que realizó muchos ajustes en su propio sistema precisamente para que ciertas consecuencias prácticas no se produjeran y, por el contrario, aparecieran otras. ¿Cuáles debían ser evitadas? Las consecuencias de mantener la preeminencia de la razón práctica, de sus postulados, la apertura formal a los contenidos, la presentación de un mundo como debería ser; en resumen, la función legisladora de la razón moral convertida en juez de lo existente.

Cuando Hegel comienza su ataque a Kant tiene un punto de arranque, un argumento que nunca variará: Kant es formalista. Dentro de la crítica general que del formalismo hace Hegel, la más importante es la que cae sobre el formalismo moral. «Formal» y «abstracto» son adjetivos que Hegel repartía ecuánimemente sobre todo lo que no le gustaba. Sin embargo en este caso se cuidó de argumentarlo con mucho detenimiento y en ocasiones muy lejanas entre sí. Kant ha cometido errores a causa de sus dualismos, en esto Hegel acordaría con Schelling, pero los más graves son los que provienen de su ética. La moral kantiana es formal porque se deshace falsamente de la cuestión de los contenidos y a cambio nos da sólo una fórmula vacía donde al entender del Hegel maduro caben todas las inmoralidades. Y además es una moral abstracta porque se aparta y no cae bajo la suprema conceptualización dialéctica, la contradicción.

2.1. *El formalismo kantiano*

En efecto, Kant nos deja suponer que, mientras no puedan ser argumentados de otra nueva manera, todos los contenidos morales heredados son hipotéticos. Los deberes existen, pero están argumentados dentro de secuencias cuya legitimación es teológica o teleológica: debemos hacer algo o debemos evitar algo porque hay una autoridad superior que así lo quiere, la divina o la de sus representantes terrenos, o porque de hacerlo o evitarlo se sigue un bien cuya legitimación es la utilidad. Eso hace que nuestros contenidos se presenten dentro de mandatos hipotéticos, y que por lo mismo sean heterónomos. Si todos los contenidos son hipotéticos, en el sentido de que forman de hecho parte de mandatos que se nos presentan

como hipotéticos, la única moral del hombre libre, del ilustrado, es rechazar *a priori* la forma de los mandatos y suspender el juicio sobre los contenidos a fin de que el sujeto encuentre por él mismo otra clave legítima. El imperativo categórico es la fórmula que nos permite saber cuáles deben ser nuestras acciones. Por lo tanto, como sujetos tenemos derecho a darnos nuestros propios contenidos siempre que éstos puedan asumirse bajo la clave del imperativo que elimina su subjetividad al obligarnos a que tengan dos marcas: que sean universalizables e incondicionados, como producto que son de una máxima que a su vez tiene del imperativo esos ingredientes formales. Infaliblemente obraremos bien, tendremos los contenidos justos, si aplicamos la fórmula con exactitud. Entonces, los contenidos se nos presentarán como deberes, deberes queridos por sí mismos, operaciones fieles de la razón práctica que se guía, puesto que es razón, por el principio de no contradicción. Hay multitud de cosas que no podemos quererlas universalmente y otro buen número que sí. Estas segundas son los contenidos legítimos que, puestos en ejercicio, no vician ni nuestra libertad ni nuestro entendimiento porque no dependen de nuestro arbitrio ni de nuestra sensibilidad. Para obtenerlos, basta la clave formal del imperativo categórico. A lo que antecede es a lo que Hegel llamó una «retórica del deber por el deber».

En efecto, el imperativo es una fórmula, por lo tanto no tiene que ver con ningún contenido en concreto. Pero la afirmación de Hegel es más fuerte, incluido cierto toque de mala voluntad: como el imperativo no tiene contenidos puede recibir virtualmente cualquiera. Porque si la identidad consigo mismo es el criterio del imperativo, de esa ausencia de contradicción formal Hegel deduce una ausencia general de contradicción que coloca a la fórmula fuera de toda pragmática y a la ética que lo fundamente fuera de la realidad y, llegado el caso, del bien. Se inaugura así el tema de la hipocresía de la ética kantiana. El imperativo es un *ápeiron* capaz de recibir cualquier cualidad.

Si es una fórmula para determinar contenidos, no cumple su función porque no determina. El deber sigue siendo universalidad abstracta. Pero además, y peor, el imperativo puede justificar cualquier aberración moral. Basta para ello que sea querida por el sujeto universalmente. A esto aún añadirá Hegel dos críticas: la moral kantiana es sensible porque no es capaz de librarse de que la felici-

dad sea un fin. Y es de nuevo sensible porque ¿qué hay de racional o irracional en el universalizar contra uno mismo? Moral entonces sensible, abstracta y encubridora del arbitrio, este es el juicio de Hegel sobre la moral que quiere superar.

Esas son las consecuencias del formalismo, vale decir, de la ausencia de contradicción. Sin contar con que el sujeto puede poner tales condiciones a su acción que sólo él pueda cumplirlas sin que empero la misma acción pierda universalidad y, con ese imperativo universalizable aunque restringido, ponerse en contra de cualquier precepto general. Como lo expresa McIntyre, hegeliano al fin, «en la práctica la prueba del imperativo categórico sólo impone restricciones a los que no están suficientemente dotados de ingenio». Y como en efecto, en Kant las condiciones que restringen el campo de aplicación de la máxima no están previstas ni pueden ser reguladas, es fácil llegar a la conclusión de Hegel: si no es una inmoralidad es una pura abstracción formal. Pero hay otro aspecto de esa formalidad que ya se ha apuntado directamente relativo a los contenidos. Hegel mantiene que el imperativo es sobre todo formal y abstracto porque carece de contradicción.

Hegel juega con Kant de dos maneras: cuando quiere reconoce que las fórmulas kantianas pueden ser tomadas como límite, como concepto límite real del entendimiento, o, en este caso, del raciocinio moral. Y cuando no le conviene, las supone engendradoras necesarias de las mayores inconsecuencias. Pero interesa recalcar que esto lo hace con las mismas fórmulas que pueden ser a la vez grandes conquistas de la razón y graves despistes del profesor de Königsberg. Si reconocer que las determinaciones del entendimiento son finitas es un mérito, hacer depender su finitud de la subjetividad es un pésimo error. Y para la razón práctica, si Kant proclamó contra el empirismo, que abría el camino a la arbitrariedad, la necesidad racional de una determinación de la voluntad universal y obligatoria para todos, radicó la capacidad de autodeterminación y de determinación de los contenidos en el sujeto. Pero, como vimos, el imperativo, al decir de Hegel, no cumple su finalidad puesto que es incapaz de determinar los deberes particulares y, al no dársele importancia a las restricciones que el mundo real pone a nuestro obrar y nuestros proyectos, al no tener en cuenta los preceptos realmente existentes sino como lo exterior y basar la libertad precisamente en que el sujeto no esté a merced de esa exterioridad porque

sí, entonces la fórmula y la moral que fundamenta carecen de contradicción. Porque la contradicción es asunto de los contenidos y éstos nunca brotan de la subjetividad, sino que le vienen dados. Un párrafo de la *Filosofía del derecho* ayudará a situar esta crítica. Escribe Hegel:

> La afirmación de que no existe propiedad no contiene en sí una contradicción, como tampoco la otra de que este o aquel pueblo no existe, o que en general no existen hombres. Si, no obstante, se establece o presupone por sí que existe propiedad o vida humana y que deben ser respetadas, entonces es una contradicción cometer un hurto o un homicidio; una contradicción puede acaecer solamente con alguna cosa, esto es, con un contenido, el cual es asentado con anticipación como fundamento, como principio estable.

Y como el deber por el deber excluye todo contenido previo a fin de liberarse de la autoridad y la exterioridad, Hegel supone que también excluye la dialéctica de lo real, el mundo y es por lo tanto una absurdidad del raciocinio. La moral kantiana es tan absolutamente válida que, por eso mismo, no dice nada.

2.2. *Ser y deber ser*

Ha cometido Kant además, en opinión de Hegel, otro error de bulto en su moral intempórea, formal y abstracta, error que depende de un postulado general del sistema. Kant, temeroso, no se ha atrevido a vadear entre el es y el debe ser, y efecto y causa de ello es el haber escindido la razón en dos, pura y práctica pura, haciendo limitada a la una e ilimitada a la otra. Para Hegel la razón tiene flexiones y presentaciones, pero en modo alguno cabe dividirla. Kant lo ha hecho para solventar su ética y su metafísica y, creyendo separar, ha unido mal —formalistamente— lo que es un proceso. Por miopía ilustrada, Kant ha creído que el deber ser está ontológicamente más allá del ser. El defecto fundamental del criticismo es, para Hegel, la noción de noúmeno, la incomprensión de la infinitud.

Por supuesto, el pensamiento de Hegel traspasa ampliamente los planos de ser y deber ser, si bien siempre en el mismo sentido: *el mundo es como debe ser y su deber ser es su es.* El deber ser es ya en sí una determinación negativa en tanto que por sí no es más que lo

que todavía no es. Por ello, este género de deber ser no puede ser reconocido como tal y la filosofía debe atenerse a lo que es. Pero ser y deber ser son dos modos de la misma esencia o espíritu, son en la *Ciencia de la lógica* partes necesarias del concepto en el que quedan identificados puesto que este es la forma superior de ambos. Afirma:

> Un universal tal como los predicados bueno, apropiado, justo, etc., tiene como fundamento un deber ser y contiene al mismo tiempo la correspondencia de la existencia ... el hecho de que esta división originaria que es la omnipotencia del concepto sea también un retorno en su unidad y relación absoluta del deber ser y del ser entre ellos, convierte lo real en una cosa: la relación interior entre ellos, es decir, esa identidad, constituye el alma de la cosa.

Por el contrario, la razón pura kantiana tiene unos límites dados por las antinomias y por ellos mismos es incapaz de realizar la identificación de que Hegel habla, está sujeta a las determinaciones empíricas y no puede encontrar el deber ser en esa finitud. La razón pura no puede fundamentar los juicios morales. La voluntad continúa saltando sobre el abismo es-debe ser, pero no puede pretender que la pértiga se la haya facilitado la razón pura. Tiene, en este lanzarse al vacío, estrictamente la ayuda celestial: Dios espera en la razón práctica para recogerla. El deber ser está más allá del ser y tiene distinto fundamento. Hegel identifica de este modo uno de los principales dualismos kantianos y por lo mismo afirma que ha de ser superado reconociendo que ser y deber ser pertenecen al mismo ámbito de la finitud. El deber ser real no es otra cosa que las normas establecidas que son deberes, tienen existencia y son razón. O es esto o es un límite, «lo que está más allá porque es sólo la negación de lo finito puesto como real», el infinito malo, límite verdadero que Hegel gusta de confundir con lo nouménico.

En ese caso ha de saberse que nada nouménico es real. Y para el ámbito de la moralidad por cierto «el deber ser se halla perfectamente reconocido». Si Hegel construyó su sistema atacando la noción de noúmeno no puede admitir en moral otro deber ser que el que ya existe en la cosa, invocando necesariamente nociones intermedias: el «alma de la cosa» guarda bastante parecido con la potencia aristotélica y con el *connatus* espinosiano. Por ello dice que esa

alma de la cosa es la razón encarnada como vida y, en esa disposición, está necesariamente más allá del límite, y lo supera. Entonces, ¿dónde está la diferencia con la posición kantiana? Kant ha limitado artificiosamente la razón, la ha escindido porque simplemente no comparte que todo lo real sea razón. La razón que es vida no tiene límite, y que lo supere puede no parecer «razonable» a una consideración abstracta. Y la razón es lo que la razón hace, no los límites que le queramos poner. Además, la razón llamada pura tiene esta tendencia a superar el límite mucho más desarrollada que la voluntad, que casi nunca se plantea lo que es imposible poner en ejecución, y esto será así en tanto pensar y querer sean aún distintos.

Hegel, dispuesto a rematar, se dirige también contra la razón práctica y su primado: la razón práctica es absolutamente teorética, es un constructo forzado que tiene el papel de dar salida a las paradojas de la razón teórica.

La razón es a la vez sensibilidad y entendimiento, resulta de su unión, pero la razón hegeliana tomando conciencia de sí se transforma en autorrazón y cobra certidumbre de que ella es toda la realidad. Por contra, la razón kantiana excluye la naturaleza para afirmar su libertad. Siguiendo a Hegel en la *Ciencia de la lógica*, lo que caracteriza la idea práctica es que pretende realizarse en el mundo objetivo aun a través del individuo, porque la práctica es producción de actos y obras. Ahora bien, la razón práctica kantiana, al ser formal, es una práctica vacía, lo que es en sí mismo contradictorio. En definitiva, no es real: la voluntad kantiana y la razón que la guía son inventos del entendimiento. Razón pura y razón práctica pura son una y la misma, no sólo «se encuentran al propio tiempo», según lo expresa la primera *Crítica*. La idea teórica y la idea práctica son partes de la idea absoluta que sólo aparecen por gracia del análisis. Lo que es más, Kant está llamando razón práctica al entendimiento formal, en tanto que está postulando que su único criterio es el principio de no contradicción. Kant nos ha condenado a no poder entender lo que de todas maneras debemos hacer. Ha reñido al sujeto con su mundo en vez de reconciliarlo con él.

Resumiendo, el criticismo nos ha negado la comprensión de los deberes concretos y la capacidad de transitar entre ser y deber ser por nuestras propias fuerzas, porque entregarnos verdaderamente al deber es entregarnos a lo nouménico y obrar es un salto al vacío aunque sea inevitable. Y la base de esta negativa está en nuestra propia

constitución de seres mixtos, cuando precisamente porque estamos vivos, nosotros mismos somos quienes estamos detrás del telón de la naturaleza. La razón para ponerse en paz con el mundo debe abandonar el punto de vista abstracto. El mejor fundamento para lo que hacemos es que lo hacemos. Para el ámbito de la moral en el que el deber ser se desarrolla, el paso (doble) entre ser y deber ser, entre naturaleza y libertad es completamente legítimo y de abismo queda en suavísima pendiente. Se transita el mismo ser, porque la eticidad no es formal, es sobre todo contenidos, contenidos verdaderos que la razón se va dando a través de la historia y cristalizando en instituciones, siempre con el progreso providente como piloto. Hegel nos pide que entendamos, pese a nuestras perplejidades morales ante la historia, que la razón es astuta y, en esa confianza, nos entreguemos al obrar requerido con la mejor buena conciencia.

2.3. *La Ilustración, la otra cara de la moneda*

Para Hegel, nada de lo que existe (excepto el arbitrio con el que ya daremos) es arbitrario. Es un hecho que hay normas y valores, y son reales porque la voluntad es razón. En la *Fenomenología* queda analizado el exceso de la Ilustración contra lo vigente, supersticiones e ideas, así como la cortedad de alcance de los conceptos positivos que los ilustrados fueron capaces de concebir. Porque la Ilustración «que captó lo malo, lo ridículo y lo vil», acabó «tomando la sensación y la materia como lo único verdadero, como aquello a que se reduce ... todo pensamiento y todo lo ético». Aquel movimiento se tornó unilateral, como gustaba de explicar en sus lecciones de historia de la filosofía.

Las consecuencias de la Ilustración para la moral fueron ciertos principios y explicaciones eudaimonistas, afirma Hegel, en la *Enciclopedia*, que hacían que la moral del sujeto y la social se abarcaran una a otra como utilitarismo. Exactos vicios están al fondo de la teoría del *Contrato social*; de suponer la libertad del ser humano se pasa a pensar como producto de arbitrio aquellas estructuras que, como la familia o el Estado, han formado y sostienen al que las critica. El hombre, envanecido, se pasea por el mundo «como por un jardín propio», ironizaba en la *Fenomenología*, donde todo está para su delectación, su gusto o disgusto, y en consecuencia la única

idea moral que ese período histórico es capaz de acuñar es la de utilidad. Usamos y nos usan. Lo más que se puede pedir es que haya en ese uso benevolencia y buena voluntad. Los ilustrados hicieron sociedad e individuo conmensurables. El individuo es el fundamento y contrata su libertad. La felicidad es el fin formal de individuos y sociedades, dando por supuesto que las maneras que cada uno emplee para acceder a ella, si bien variadas en función de los fines, no alterarán la armonía del conjunto. Venerable inocencia de la razón ilustrada que la Revolución francesa echó por tierra.

Pero algunos años más tarde, en la *Filosofía del derecho*, la Ilustración ha hecho algo más que hasta entonces Hegel no le había atribuido sino con mucha cautela: inaugurar una manera de pensar que sólo puede establecerse contra lo establecido. Este es un mal endémico que deplora y da en considerarlo heredado. Consiste en un pensamiento tan absolutamente crítico que no sólo se muestra incapaz de guardar el mínimo acuerdo con lo que existe, que no sólo cifra su esencia precisamente en esa oposición a lo que existe, sino que, por añadidura, pretende siempre reinventar *ex novo* todo el universo del problema. Ha desencadenado la Ilustración una obsesión de mala ley por el fundamento. La Ilustración, aun admitida la necesidad de la Revolución y su importancia histórica, se ha presentado finalmente a sí misma como Terror. La delación, el crimen, el desgarramiento de las piedades más humanas han sido consecuencia de la dinámica crítica del pensamiento. Porque el pensamiento, una vez que toma una vía, en este caso la de la crítica, es incapaz de pararse (una crítica nunca lo es «un poco»). Y este presentarse la Ilustración frente a sí misma, ha tergiversado el concepto de voluntad general, llevando hacia adelante la afirmación de que «allí donde la mayoría tiene que obedecer a la minoría no existe la libertad». La libertad lo es del sujeto, lo ha mantenido la *Aufklärung* y lo ha elevado Kant a principio formal, y esto tiene una herencia negativa en aquellos contemporáneos románticos que toman la propia como patrón universal. La subjetividad lleva trazas de convertirse en principio y fundamento de toda realidad. La mayor culpa de este pensamiento es saltar sobre sus Rodas y pretender erigir un mundo como debe ser, porque el problema que tiene ese mundo como *debe ser* es que *no es*. Culpa mayor en los filósofos que han de grabarse en la cabeza que «comprender lo que es es la tarea de la filosofía porque lo que es es la razón».

Ha postulado la Ilustración grandes y bellas abstracciones, pero peligrosas. Se debe contribuir a que sigan siendo abstracciones revelando su carácter. Abstractamente todos tenemos, por ejemplo, derecho a ser considerados iguales, o derecho a la propiedad, la libertad, la vida. Sin embargo, estos derechos encubren las desigualdades concretas, que son inobviables, la diferencia en la posesión de bienes, inevitable, la sumisión a la autoridad o el hecho de deber la vida al Estado en caso de guerra. Si queremos nuestras abstracciones pasamos por encima de lo que es real, ideamos un mundo como debería ser y, lejos de alcanzarlo, ponemos en peligro lo que poseemos.

No ideemos un mundo como debería ser, cada página de la *Filosofía del derecho* nos lo recuerda. No hubo jamás estado de naturaleza ni tiene sentido utilizarlo con cualquier otro propósito, no hubo nunca justa distribución de la riqueza, no hay posibilidad racional real de concebir la Edad de Oro pasada o futura. Todas las opiniones heurísticas o utópicas comunes en el siglo XVIII van siendo aplastadas. Hegel, creamos que pesaroso, desmiente el optimismo del siglo precedente, pero trata desesperadamente de no abandonarse al irracionalismo romántico y entrar en dudas acerca de las posibilidades de la razón. Y ésta no se equivocará si se atiene a *lo que es*. El fundamento no va a surgir de nuestra inteligencia súbitamente iluminada, está ahí si queremos verlo: «Por lo demás sobre el derecho, la ética y el Estado la verdad es también antigua como que ha sido conocida y enunciada públicamente en las leyes y en la moral pública y en la religión». Querer comprenderlos de otra forma que simplemente asistiendo a su desenvolvimiento (hallando su concepto) es pretencioso o malintencionado. Porque hallar el concepto es asistir al peculiar e inmanente desarrollo de la cosa misma. Y esto sólo se puede hacer *a posteriori*, con una razón que levanta el vuelo al atardecer, como la lechuza de Minerva, más exactamente.

La moralidad y la ética no necesitan fundamento, sobre todo si lo que queremos, lejos de buscarlo, es tener en esa búsqueda un pretexto para hacer exención de prejuicios con la única mira de deshacernos de lo establecido. Lo que existe no existe sin razón. En este universo todo, excepto tal vez la crítica, es necesario. Ninguna crítica está justificada si hace aparecer como innecesaria la religión, el poder de las instituciones, la familia o la violencia y, por el contrario, invoca la necesidad de la igualdad concreta. Si algo existe tiene una necesidad en sí, su existencia lo prueba, y pretender encontrarle

otra o quitarle la que ya tiene es un error del entendimiento abstracto. Y un peligro además de una trivialidad, porque en último extremo es un desprestigio para la profesión filosófica, para el funcionario del Estado. Cuando la filosofía así practicada instaura un deber ser inaugura el caos y la utopía.

Si desterramos la utopía que es «el refugio del fastidio moral» y nos atenemos al ser observamos que este ser está mediado por el deber ser tal como se afirmara en la *Ciencia de la lógica.* Pero aquí radica la diferencia, el deber ser que el ser admite no conduce a la mala infinitud, no es aquel que se pone más allá del límite y quiere reinventar el universo del problema, sino que es el que forma el alma de la cosa; es decir, son las normas y valores realmente existentes, vale decir, vigentes.

Por lo tanto y para nuestro gobierno, pongámonos en paz con los valores existentes, comprendamos su necesidad, explicitémosla si somos filósofos. Hegel nos machaca constantemente que para cualquier nacido el sistema en que vive es absoluto, las sociedades y sus sistemas de valores son indisociables, su práctica es la misma vida de las sociedades que los practican. En estas condiciones pretender fundamentar los valores en la subjetividad es simplemente sacrílego porque entonces no se quiere fundamentar, sino destruir. Bradley, probablemente el mejor de los hegelianos, lo expresa clara y rotundamente: «la moral social común es la base de la vida humana». Hegel, que ha abonado esa certeza, piensa que en absoluto tal cosa puede ser terreno para la autoexpresión o el arbitrio, únicas salidas al alcance del sujeto que huye de sus determinaciones. Los deberes existen para el individuo en los límites que le marcan la eticidad y los preceptos del Estado. Pasar de esta parte a un deber ser totalizante ni que decir tiene que es un paso a la mala infinitud.

Si el mundo a nuestro buen entender no tiene por qué ser así ¿por qué habría de ser de otra determinada manera y no de otras diez mil?, ¿sólo porque a un *quidem* que especula en su cuartucho le parece más razonable? ¿Y qué es lo razonable, sino una aspiración moral, cuando para argumentarlo necesitamos separarnos de lo que existe rodeado de respeto y derecho? La razón no crea la realidad por el hecho de pensar algo como probable o mejor. En el primer caso sueña y en el segundo se entrega a la obsesión voluntarista. A la conciencia de los sujetos pueden llegar cosas que hay que borrar si versan sobre lo que debe hacerse con los comunes bienes y destinos.

2.4. *La sustancialidad del presente*

Hegel, pues, ataca a Kant por haber separado ser y deber ser, y sin embargo deplora que la Ilustración y el Romanticismo hagan confiadamente ese tránsito que es imposible. No nos hagamos la cuenta de estar ante un gazapo dialéctico. Hay una diferencia clave del problema: Kant ha hablado de y para los individuos y de lo que éstos pueden hacer. Ha mantenido que no tenemos manera de justificar por el entendimiento lo que hacemos verdaderamente o lo que nuestras sociedades nos ordenan, pero que puede poner a nuestro alcance un esquema fácil de aplicar para asegurarnos de la validez de cualquier regla. Por lo demás, las cosas en sí son inalcanzables pero como se vive hay que obrar y más vale la universalidad-razón que el utilitarismo o nada. Si consideramos la antinomia naturaleza-libertad, ser-deber ser, cualquiera de nosotros «se encontraría en un estado de incesante perplejidad». A cualquiera

> hoy se le antojaría convincente que la voluntad humana es libre; mañana, cuando tuviera en consideración la indisoluble cadena de la naturaleza, sostendría por el contrario que la libertad no es sino ilusión que nos hacemos y que todo es mera naturaleza. Pero cuando llega el momento de hacer y obrar, ese juego de la razón meramente especulativa desaparecería como las imágenes borrosas de un sueño ... y elegiría sus principios ateniéndose solamente al interés práctico.

Pues bien, lo único que nos asegura que ese interés práctico es razón y no interés *tout court* es la universalidad que el imperativo conlleva.

La réplica de Hegel es, en su madurez, concesiva. Bien, más vale esto que el utilitarismo o el hedonismo, pero es insuficiente. ¿Qué necesidad tiene el individuo de plantearse lo que ya está, la universalidad? Ella es el poso histórico del cristianismo. Valores y hechos, ser y deber ser tienen la misma raíz, la existencia al unísono en un todo autoexplicativo. Si admitimos que lo que existe es razón, el hiato kantiano no existe. Y ¿cómo podríamos no hacerlo? Si algunos contemporáneos llevan trazas de estar más allá de sus Rodas, Kant ha puesto al individuo más acá de ellas. Ese individuo que desdeña las aporías a la hora de obrar, que obre y cumpla su deber sabido y querido, el que le enuncian sus leyes. No necesita para ello ni

separarse del ser ni postular la eternidad. Su libertad radica en ajustarse a esas leyes necesarias y, si teorizara, en comprender su necesidad. En suma, el deber como presente y el presente como deber.

Sin embargo la Ilustración abrió las puertas a algo peor. Sin comprender su propio estado de aspecto o segmento del espíritu se declaró autosubsistente en su parcialidad y pretendió hacer del sujeto juez de la historia, la sociedad y el Estado, capaz de sobrepasar cualquier determinación. Y eso no puede ni debe hacerse porque sociedad e individuo, subjetividad y objetividad son inconmensurables. Lo que vale para uno no sirve para el otro y la subjetividad ha de claudicar ante el *derecho de la objetividad.* Reconozcamos que la moral, con Hobbes, florece bajo la espada, pues es claro que ocurre así y no pretendamos buscar explicaciones del sujeto a la universalidad en términos de acuerdo o armonía, porque cuanto ha prevalecido como universalidad niega obstinadamente esa manera de proceder.

Según esta idea de libertad dieciochesca, en el sistema hegeliano sólo hay un verdadero individuo libre, el Estado, bien lo señaló Popper. Pero la libertad del Estado y su verdad se deciden con la guerra que heraclíteamente es padre de todas las verdades, incluso de aquellas verdades morales que pudieran parecer más privadas o delicadas. Puede decirse que este pensamiento se mueve dentro de la antinomia del vencedor: si quien vence impone la verdad, también cabe afirmar que siempre vence el más verdadero. Incluso los vencidos, algunos nobles vencidos, tienen aún abierto el camino de transformarse en la conciencia del Señor por la senda del temor trazada en la *Fenomenología.* La historia debe contar con uno o dos insignes vencidos, Sócrates y Cristo, que perdiendo ganaron. Cuando los verdaderos individuos, los estados, pusieron en marcha el *ethos* que predicaban, alterándolo necesariamente.

El Estado tiene pues la capacidad de maniobra, pero no sólo porque es un colectivo ni menos porque represente o sea voluntad general, sino por ser más que un colectivo y ser casi exclusivamente voluntad. Su existencia no depende ni se fundamenta en la armonización de las conveniencias de los individuos y así sucede también con la ética que es su trama viva. Esta creencia, que la teoría del derecho ilustrada y también la kantiana han mantenido, si no genética sí funcionalmente, es un espejismo. No hay pactos ni contratos en el fundamento porque, si así fuera, habría que conceder al individuo la

potestad de introducir valores, de pasar del es al debe ser de la historia sin el menor riesgo. Y la experiencia histórica es muy otra. El sujeto vive con y por la norma, pero la norma depende de otra legalidad. El problema adviene si el sujeto propone amparándose en lo razonable o lo mejor. Si propone lo que todavía no existe llegan con ello el fundamento y la prueba. Puede que haya sujetos por encima del *ethos* moral del propio tiempo, aun siendo sus hijos. Lo malo es que, teniendo constancia de únicamente dos, hay al puesto demasiados aspirantes, pero las verdades morales pertenecen al género de las que han de validarse con la vida y, normalmente, los salvadores arriesgan vidas ajenas sobre las que no tienen derecho. El derecho sobre la vida y el derecho a arriesgarla pertenecen al Estado que se prueba como verdad mediante un género excéntrico de argumentación: la guerra.

El Estado es garante de la objetividad y la subjetividad porque sólo él es la idea de libertad como realmente existente; no reconocer esto es empecinarse en el moralismo. Evidentemente, no siempre el Estado ha rayado en tan singular perfección, sino que ha hecho falta llegar a principios del siglo XIX para que la deseable reconciliación entre subjetividad y objetividad se diera sin menguas. El futuro, si no perfeccionarla, la hará resplandecer. La verdad del Estado reside en esa existencia suya concreta que hace posible la existencia de la moral en su seno; sin embargo, él mismo no es moral. «Ninguna de las muchas proposiciones morales puede ser para él un principio de acción y de conducta.» Por lo mismo y para finalizar, es ridículo pedirle a un Estado que sea moral en su trato con otros individuos estados o ponerlo en paridad con sus conciudadanos. El Estado con nadie puede establecer el vínculo moral siendo como es un individuo librado a la lucha por la vida. Sobre las acciones de los estados *sólo la historia universal es el juicio universal.*

2.5. *Los otros límites de la razón reconciliada*

Es una constante de la filosofía alemana tomar a Kant por culmen y remate de la época ilustrada; historicistas y hermeneutas no variaron esta conceptualización sino que contribuyeron al asentamiento del tópico. Pero éste en sí no les pertenecía. Ver la Ilustración en Kant y a través de Kant fue obra del idealismo alemán. Es

difícil interrumpir la fortuna de ese error puesto que incluso los anglosajones, tradicionalmente reacios, hace dos décadas que le prestan asentimiento, pero hay que dar a cada uno lo suyo y ese Kant es propiedad de los idealistas. En efecto, el texto con mayor capacidad desencadenante de entre aquellos de que se nutrió el movimiento fue la *Crítica de la razón práctica*. Les complacía pensarse como descubridores de continentes que el viejo maestro había por error ignorado o prohibido. Y por este expediente Fichte, Schelling y Hegel trataron o establecieron cuestiones que los comprometían con la doma y reinterpretación de la Ilustración, pero con una Ilustración peculiar. No eran las Luces tal como fueron vividas en Francia, ni ellos desarrollaron los pensamientos que Kant llamara rapsodias, sino que, siguiéndole, dieron a sus cogitaciones y propuestas la forma de sistemas. La *Aufklärung* aceptó con Kant la crítica, pero esa forma sistemática de crítica que consideraba constructiva. Crítica con el significado de investigación, no necesariamente polémica, que sabe y reconoce sus límites. Los idealistas, productos de una Ilustración sobrada de teólogos, dieron como salida variopintas secularizaciones, teologías laicas, que discurrieron por los cauces que Kant puso al pensamiento alemán. Ellos, y aún más sus hagiógrafos, insistieron en que reaccionaban contra las limitaciones que al pensamiento y la razón imponían esos cauces, pero los problemas verdaderos que trataron exigen una comprensión histórica que sólo se alcanza desde sus filosofías morales, políticas o de la historia. Sólo entonces aparecen sus propuestas encubiertas bajo la arquitectónica del sistema. Fueron preferentemente pensadores político-morales o quizá mejor, pensadores de formas ansiosas de disolver las osadías ilustradas en argumentaciones estables y organicistas. Hasta ese punto siguieron a Kant. Pero, pese a lo timorato del maestro, no quisieron seguirle, y más una vez transformada la Revolución en napoleonismo, en su fundamentación autónoma, de forro dieciochesco, de la moral. Optaron pues por disolverla también en otra cosa: la historia, la estética, el Estado.

¿Cómo fue posible que retrocedieran ante la herencia kantiana? Únicamente si Kant no fue el ahuyentador de malos espíritus que Heine hizo popular, sino el primero de los idealistas en cuya obra había suficientes elementos con que hacer fácil ese tránsito. El idealismo trascendental kantiano fue completado, puede que en exceso, por la «reconciliación» romántica de su progenie. Pero no sólo Kant

había dado ya ese nombre a su propia doctrina, sino que también le legó su terminología e incluso sus temores. Los límites que Kant puso a la razón son más evidentes casi en su escrito sobre la Ilustración que en sus grandes obras. El límite cortante es su defensa del deber de obediencia frente al emblema de *sapere aude*. Deber de obediencia del pensamiento libre para con la conciencia de los tiempos o las cortes, que no es meramente una concesión retórica. El pensamiento libre ha de subsistir en esa libertad sola porque lo que se le opone tiene derechos. Eso no quiere decir que no se proponga, utópica o políticamente, pero se especula y propone dentro de unos márgenes a los que se acaba llamando lo sabido y querido, dentro del consenso que es el espíritu casualmente encarnado en las formas ideológicas vigentes.

Esa era la verdadera limitación de esa razón que quiso reconciliar idea, moral e historia. Sin embargo, no pudiendo señalarla donde estaba, y no esperando ya mayores cambios en los tiempos, nuestros filósofos prefirieron llevarla más allá, mezclando teoría del conocimiento y filosofía política, con la inigualable ayuda del organicismo espinosista. Heine cuenta que alguien fabricó un inglés mecánico que desde hace tiempo recorre el mundo profiriendo la misma queja: *Give me a soul!* Pero lo cierto es que Alemania clamaba por lo mismo con mayor furia. Incluso el saber de los inventores del historicismo se revela histórico. Fichte, Schelling y Hegel dieron alma a Alemania y quisieron darle tanta más cuanto más cuerpo le faltaba a aquella invertebrada sociedad. Se hace aquí válido el juicio de Germaine de Staël, que en nada se aparta de lo que los historiadores de la cultura y la vida cotidiana alemana del primer tercio del XIX revelan: Alemania era una sociedad pobre, con abundantes malformaciones de castas, donde el pensamiento, esa alma, suplía demasiadas cosas.

Bibliografía

Obras de Fichte, Schelling y Hegel

Sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte, Berlín, 1845.
Schelling's Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, Schotër, 1927. Reedición, Munich, 1965.
Hegel's Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

Comentarios

Avineri, Sh., *Hegel's Theory of the modern state*, Cambridge, 1974.
Belaval Y., ed., *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel* (1973), Siglo XXI, Madrid, 1977.
Bianquis, G., *La vida cotidiana en la Alemania romántica: 1795-1830* (1958), Argos Vergara, Barcelona, 1984.
Bobbio, N., *Studi Hegeliani*, Einaudi, Turín, 1981.
Bodei, R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonia, 1975.
Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración* (1932), FCE, México, D.F., 1972.
—, *El problema del conocimiento*, tomo III, FCE, México, D.F., 1957.
Cesa, C., *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari, 1969.
Colomer, E., *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona, 1986.
Croce, B., *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Imán, 1943.
Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant* (1905), PUF, París, 1969.
D'Hont, J., ed., *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, París, 1974.
Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, FCE, México, D.F., 1978.
Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, 1960.
Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, ed. facsímil Hildesheim Olms, 1962.
Heine, H., *De l'Allemagne*, Les Presses d'aujourd'hui, 1979.
Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.
Kaufmann, W., *Discovering the mind: Goethe, Kant and Hegel*, McGraw Hill, 1980.
Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Tubinga, 1921-1924, reimpr., 1961.
Léon, X., *Fichte et son temps*, A. Colin, París, 1954.
Litt, Th., *La ética moderna*, Revista de Occidente, Madrid, 1932.
Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche* (1939), Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
MacIntyre, A., *Tras la virtud* (1981), Crítica, Barcelona, 1987.
Nicolson, H., *La era de la razón* (1960), Plaza y Janés, Barcelona, 1962.
Pelczynski, Z. A., ed., *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1971.
Philonenko, A., *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Vrin, París, 1968.
Ripalda, J. M., *La nación dividida*, FCE, México, D.F., 1978.
Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Colonia, 1957.
Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, Berlín, 1920. Reimpr., Aalen, 1962.
Staël, G., *De l'Allemagne*, Flammarion, París, 1968.
Schulz, W., *Die Volendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, 1975.

Taminiaux, J., *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'Idealisme Allemand*, Nijhoff, La Haya, 1967.
Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, 1975.
Tilliette, X., *Schelling, une philosophie en devenir*, Vrin, París, 1970.
VV. AA., *Hegel and the History of Philosophy*, Nijhoff, La Haya, 1974.
Valcárcel, A., *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988.
Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona, 1971.
Vieillard-Baron, J. L., *Platon et l'Idealisme Allemand (1770-1830)*, BAP, Beauchesne, 1979.
Walsh, W. H., *La ética hegeliana*, Fernando Torres, Valencia, 1976.

ESPERANZA GUISÁN

EL UTILITARISMO

El utilitarismo, como filosofía moral y política, constituye, sin duda alguna, la proclamación, explicitación y fundamentación de las verdades más obvias del sentido común, en lo cual radica su mérito principal, en contra de lo que pudiera pensarse a primera vista.

Es cierto que la obra de Bentham, a quien consideraremos aquí como el fundador de la variante moderna del hedonismo ético (universal) conocida como «utilitarismo», carece, desde cierta perspectiva, de «originalidad», por cuanto la doctrina de la utilidad aparece en los anales de la filosofía más antigua, desde Epicuro para acá, e incluso anteriormente (Mill, 1969, X, p. 87). Sin embargo, no hace falta decirlo, una verdad que sea captable por el sentido común no es, necesariamente, para empezar, una verdad comúnmente captada. En segundo lugar, va también de suyo, que las verdades que, por decirlo así, «caen por su propio peso», o no pueden menos de ser admitidas cuando son debidamente formuladas, precisan de una buena dosis de explicitación y clarificación a fin de que no sean distorsionadas o malinterpretadas. En tercero y último lugar, también parece incontestable que la *prueba*, si prueba alguna hay que revalide una verdad de la filosofía moral, de que la doctrina utilitarista constituye una teoría plausible, defendible, interesante y digna de nuestra atención, estriba precisamente en su maridaje inseparable con los dictados del sentido común de cualquier mortal debidamente ilustrado, imparcial y libre.

Por todo ello no sólo no es ocioso sino que es cabalmente preciso y necesario elaborar, refinar y esclarecer una doctrina filosófica que ha gozado secularmente de mala prensa, debido a una deforma-

ción sistemática de sus postulados, propiciada, a buen seguro, por los enemigos de un tipo de libertad que puede resultar incómoda a los gobiernos, a las iglesias y a los grupos dominantes en las distintas sociedades. Me refiero a la libertad de cuestionar todas las premisas y eliminar todos los dioses, todos los mitos y las religiones, que no sean la religión de la humanidad proclamada por John Stuart Mill, que tendremos ocasión de examinar más adelante.

Por lo demás, el *utilitarismo*, como todas las doctrinas filosóficas, no sólo es susceptible de transformación y progreso, sino que de hecho ha experimentado ya de Bentham a Mill cambios diferenciadores importantes y sustanciales que bien pudieran sugerir nuevos refinamientos y precisiones, remodelaciones, reformulaciones y amplicaciones que se ofrecen como un reto para el filósofo contemporáneo.

1. El surgimiento del utilitarismo: Bentham (1748-1832)

Si bien es cierto que el utilitarismo o filosofía radical de Bentham tuvo sus predecesores en Hume, Helvecio, Beccaria y Priestley, encontrando en el panfleto de este último, *Essay on Government*, en una visita de Bentham a Oxford en 1768, la expresión que habría de convertirse en célebre, «la mayor felicidad del mayor número», y que había de determinar desde entonces su línea de pensamiento ético, político y jurídico, y si bien dicha frase parece provenir de la autoría de Hutcheson (1694-1746), creo que podemos afirmar sin temor a dudas que, pese a coincidencias más o menos superficiales o profundas con autores anteriores, Bentham fue el fundador del *utilitarismo* y que resulta cuando menos exagerado, si no improcedente y desorientador, llegar a afirmar con Plamenatz no sólo que Hume es el fundador del utilitarismo (Plamenatz, 1966, p. 22) sino que es la figura más importante de esta corriente de pensamiento seguida sólo en segundo lugar por John Stuart Mill (*ibid.*, p. 122).

Por supuesto que Hume fue un filósofo de la moral que preconizó en buena medida lo que habían de constituir las argumentaciones principales del utilitarismo, como también es correcto aducir con Plamenatz que el «radicalismo utilitarista» de Bentham fue anticipado por Paine o Godwin (*ibid.*, pp. 86-96), pero en cualquier caso fue Bentham quien redactó y articuló lo que podríamos deno-

minar el primer borrador de la teoría utilitarista de la moral y de la política, que había de ser en gran medida corregido, matizado y perfeccionado por John Stuart Mill.

Espero que la razón por la que Bentham ha de ser considerado como el fundador, y John Stuart Mill como el perfeccionador, de la filosofía utilitarista quedará de manifiesto en este capítulo abundantemente. Como anticipo, quisiera resaltar que no cualquier teoría que abogue por el bien común o apele a la felicidad general como justificación y legitimación de las acciones de los gobiernos y los individuos particulares puede ser considerada, sin más, utilitarista *sensu stricto* sino únicamente oblicua o indirectamente utilitarista.

Considero que el utilitarismo además de ser una teoría teleológica de la ética, que pone su acento en los fines a perseguir, y de constituir una de las múltiples variantes del consecuencialismo, que pone el énfasis en las consecuencias de las acciones más que en las motivaciones que las llevaron a cabo, presenta en su *formulación clásica* de Bentham y Mill unas connotaciones distintivas que no siempre son tenidas en cuenta. Tanto en el caso de Bentham como en el de Mill existe, además de un aparato teórico, una *voluntad transformadora de la sociedad*, un ánimo de proseguir y completar la tarea de los ilustrados, colocando al hombre como individuo como fin último de la reforma y transformación de la sociedad. Si bien las diferencias entre Bentham y su discípulo John Stuart Mill son importantes, y a veces decisivas, en ambos se trasluce el aliento combativo por ofrecer soluciones de cambio en una sociedad donde los intereses particulares de los grupos de presión predominaban sobre los intereses del hombre común que constituía la mayoría. En cierto sentido, no sería exagerado afirmar que existen concomitancias importantes entre Bentham y Marx, o entre Mill y Marx. Respecto a la relación de Bentham con Marx, Hart ha escrito que

> Bentham y Marx coincidieron en dos puntos importantes ... primero en que su tarea como pensadores sociales era la de esclarecer las mentes humanas respecto al verdadero carácter de la sociedad humana y, en segundo lugar, poner de relieve que la sociedad humana y su estructura legal, que ha producido tanta miseria para los humanos, ha sido protegida de la crítica mediante mitos, misterios e ilusiones, no todos ellos generados intencionadamente, sin embargo todos ellos provechosos para las partes interesadas (Hart, pp. 25-26).

Asimismo, Graeme Duncan ha llamado la atención acerca de las afinidades en la intención renovadora y crítica de Marx y Mill, a pesar de las evidentes diferencias en perspectiva, métodos y fines, no obstante lo cual, afirma contundentemente este autor, parece claro que «Mill no estaba defendiendo la sociedad burguesa liberal frente al reto marxista, siendo él mismo crítico en grado elevado de la ortodoxia liberal» (Graeme Duncan, 1978, p. 293). Sobre el compromiso de Mill con el socialismo más o menos utópico con el que estaba en contacto trataré más adelante; ahora sólo he querido resaltar, de entrada, que si Bentham y Mill, y no Hume, Paine, Godwin u otro autor, constituyen los representantes del utilitarismo, tal como aquí se entiende, es a causa de que ellos dieron contenido particular a la vieja fórmula de la vida buena como vida feliz, o a la más moderna expresión de la búsqueda de «la mayor felicidad del mayor número». Frente a Hutcheson, el utilitarismo se presenta como una ética terrenal, agnóstica y pagana. Frente a Hume, el utilitarismo representa un pensamiento mucho más inconformista y radical que desafía las instituciones, incluida la propiedad privada, en el caso de Mill, tan cara a la ideología de Hume.

Bentham, pues, constituye el primer momento en la formulación del *utilitarismo clásico*, por haber establecido los cánones y directrices principales de esta teoría ético-política que ha permeado todo el pensamiento anglosajón, especialmente desde Hobbes en adelante, y que de una u otra manera se ha manifestado en múltiples variantes en la filosofía tanto anterior como posterior a Bentham y a Mill por aquello de que, como he apuntado al comienzo, *sólo* constituye una filosofía del sentido común, una vez que el hombre se desembaraza de mitos y prejuicios. Lo cual es a la vez algo sumamente sencillo en buena teoría y difícil, cuando no imposible, de alcanzar en la práctica cotidiana; tantos son los obstáculos e intereses bastardos al bienestar, la dicha y la bienaventuranza de todos y cada uno de los hombres aquí y ahora.

1.1. *Bentham como desmitificador*

La filosofía benthamita pudiera parecer excesivamente ingenua al lector sofisticado del siglo XX. Sin embargo, su aparente ingenuidad pudiera obedecer más a un estilo directo y valiente de enfrentar-

se con los dogmas que a la mera simplicidad en los planteamientos.

El afirmar, como hace Bentham en 1789, que «la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer» (Bentham, 1970, p. 11) puede parecer una formulación del hedonismo psicológico excesivamente tosca y falta de matices. Como veremos, hay puntos importantes a revisar en esta concepción un tanto simplificadora de Bentham, sobre todo teniendo en cuenta su concepto restringido de «placer» y «dolor» que Mill criticará. Podemos, asimismo, acudir presurosos con los *Principia ethica* de Moore en mano a señalar la «falacia naturalista» en Bentham, cuando a continuación del párrafo acabado de reseñar añade: «Ellos solos han de señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. Por una parte el criterio de lo correcto (*right*) y lo incorrecto (*wrong*), por la otra parte la cadena de causas y efectos» (*ibid.*, p. 11).

Con respecto a tal afirmación, podría argumentarse que, a lo sumo, de ser cierto el hedonismo psicológico, en la versión un tanto simple de Bentham, únicamente sería verdadera la segunda parte del aserto; es decir, si no podemos actuar a no ser movidos por los resortes del deseo de placer o el miedo al dolor, *se sigue* inexcusablemente, inevitablemente, que siempre habremos de actuar conforme a los dictados del placer y del dolor. Sin embargo, concluir de ahí que *debemos* asimismo hacerlo, supone una importante falacia lógica, un salto en el vacío injustificado.

Una lectura caritativa de Bentham sugeriría que el hedonismo psicológico propuesto no ha de entenderse como algo mecánico. Los hombres cuando piensan libremente no pueden menos que desear el placer y evitar el dolor, propio o ajeno. Pero esta búsqueda del placer y este esquivamiento del dolor son harto complejos. Consideremos, si no, el caso de los ascetas examinado por Bentham. Los ascetas, según Bentham, se ejercitan en buscar su propio tormento (Bentham, 1970, p. 17), pero el tormento en sí mismo no constituye el fin a perseguir sino la satisfacción que de ello derivará en un goce supremo en otra vida, en otro tiempo.

El hedonismo psicológico, pues, no compromete a Bentham ni a ningún otro autor a asegurar que uno no pueda hacer nada contrario a los intereses *inmediatos* de su felicidad, sino que afirma, simplemente, que, en última instancia, todo lo que el hombre hace lo hace en vistas a *su* felicidad.

Una lectura también poco caritativa acusaría a Bentham de la incongruencia de pedir que las leyes y los individuos se ejerciten en la búsqueda de la felicidad de todos, cuando a cada cual le interesa únicamente la felicidad propia personal. Un hedonismo psicológico no matizado conduciría únicamente a un egoísmo moral y proclamaría la necesidad del Leviatán hobbesiano como único remedio a las pasiones desenfrenadas de los individuos por incrementar sus cotas de poder, de felicidad y bienestar.

¿Cómo justificaría, pues, Bentham, la preocupación por la felicidad de todos, que constituye el arte de la legislación? (Bentham, 1970, p. 283). ¿Cómo puede afirmar taxativamente que todo individuo *debe* (las cursivas son mías) realizar por sí mismo todo acto que prometa ser benéfico para la comunidad como un todo, incluido su propio beneficio? (*ibid.*, p. 285).

Un intento de respuesta es ofrecido por Bentham, aunque no con todas las matizaciones que fueran de desear (será tarea de John Stuart Mill llevar esto a cabo). A la pregunta de ¿qué motivos puede tener un hombre para tomar en cuenta la felicidad de los demás? Bentham replicará que si bien no puede menos que admitirse que los únicos intereses que en todo tiempo y lugar el hombre encuentra *adecuado* consultar son los suyos propios, no obstante, existen otros motivos, como el puramente social de la simpatía o benevolencia, o los semisociales de la amistad y la reputación, que pueden llevarle a la consideración de los intereses ajenos (*ibid.*, p. 284).

La respuesta es tal vez excesivamente incompleta, pero al menos nos da una idea cabal de que Bentham no era tan ingenuo, como se le supone, para ignorar las dificultades que entrañaba el paso de un hedonismo psicológico *egoísta* a un hedonismo ético *universal*. Dicha respuesta, debidamente matizada, sugiere, lo que parece plausible, que los intereses ajenos pueden llegar a convertirse en intereses *propios* de forma casi «natural», mediante el proceso de socialización en general y de educación moral en particular, como también aparecerá reflejado en la obra de Mill.

En realidad, la aportación más importante de Bentham a la filosofía moral fue precisamente la de haber presentado el esbozo de un hedonismo ético *universal* plausible y reivindicable, que sirviese de fundamento legitimador de la legalidad establecida. Porque, efectivamente, el hedonismo ético de Bentham fue realmente *universal* en el sentido pleno del término, atendiendo por igual a los intereses

de todos los seres sensibles y sintientes, descartando, de la mano de Hume, el prejuicio de que la eticidad guarda relación con la racionalidad más que con la sensibilidad. Para Bentham, por el contrario, los sujetos a quienes se dirigen nuestras acciones no tienen que ser necesariamente seres «racionales» o por lo menos poseer el grado de racionalidad de un miembro adulto de la raza humana desarrollado. La pregunta no es, a la hora de interesarme por el bienestar de alguien ¿piensa?, ¿posee capacidad de raciocinio?, sino ¿siente? ¿tiene capacidad de gozar y sufrir? (cf. *ibid.*, pp. 282-283b).

Con una propuesta de esta índole, que abarca por igual los intereses de todos los seres sintientes, Bentham se propone desmitificar cuantas teorías operan o bien en contra de los principios básicos de la felicidad, como es el caso de las doctrinas ascéticas, ya bien de corte moralista o religioso (*ibid.*, pp. 17-21) o aquellas otras doctrinas subjetivistas que basan el bien y el mal en el agrado o desagrado experimentado por los agentes frente a las acciones, sin tener en cuenta ningún *metron* objetivable de comportamiento. Dichas doctrinas fundamentadas en los principios de «simpatía» y «antipatía», como los denomina Bentham, se basarían únicamente en la pura y subjetiva aprobación o desaprobación individual, lo que conduciría al dislate de que los castigos no se correspondiesen al daño real causado sino a la aprobación o desaprobación provocados, cuando, como Bentham asevera, «lo que uno espera encontrar en un principio es algo que apunte a alguna consideración externa, como medio de garantizar y guiar los sentimientos internos de aprobación y desaprobación» (*ibid.*, p. 25), postura que rebatiría con eficacia algunas tendencias del emotivismo extremo contemporáneo.

Se observa cierta urgencia en Bentham por alcanzar los puntos neurálgicos, por establecer con nitidez lo que favorece a la causa humana y lo que le estorba. Cierto que a veces las pinceladas son burdas, pero el lienzo no deja de ser impresionante por el vigor y la fuerza con que fue elaborado, con el ánimo resuelto de devolver al hombre lo que es del hombre. Así, es cierto que puede advertirse en Bentham una cierta crudeza o una falta de sensibilidad respecto a cuestiones tales como la *dignidad* humana, como ha sido reconocido por Hart (Hart, 1982, p. 51) o respecto de los derechos humanos, supuestamente naturales. Pero ello no tiene necesariamente que comportar un elemento negativo.

En primer lugar, y dicho sea de paso sin entrar excesivamente en

el tema, los atentados contra las libertades humanas que se han llevado, y se llevan, a cabo en nombre de una supuesta «dignidad humana» que nos prohíben elegir nuestro modo de vida y nuestro modo de muerte, nuestras paternidades o maternidades, hacen que pueda recibirse como refrescante la propuesta de Bentham donde lo que cuenta es única y exclusivamente el monto de felicidad que de los comportamientos y leyes se derivan para los seres humanos particulares. En segundo lugar, si bien la apelación a algún tipo de derecho individual *prima facie* no absoluto, como ha sido propuesto recientemente por Diego Martín Farrell (D. M. Farrell, 1983, p. 366) puede constituir una sugerente alternativa a la versión restringidamente utilitarista, no cabe duda que resulta esclarecedor establecer que los derechos son creación social, humana y no poseen ningún carácter apriorístico, inalienable e inviolable. Como Bentham lisa y llanamente estableció: «Los derechos son el fruto de la ley y sólo de la ley-no existen derechos sin ley-no existen derechos contrarios a la ley-no existen derechos anteriores a la ley» (Bentham, 1838-1843, III, p. 221). O, para ser más exactos, no existen «derechos» anteriores a la vida en sociedad humana. La libertad, la igualdad y otros supuestos derechos «naturales» o son ingredientes de la felicidad individual o colectiva o de lo contrario se convierten en una mordaza a nuestras reclamaciones más perentorias. Cuando a Bentham se le objetó que de acuerdo con sus directrices, especialmente para la educación de la juventud, los hombres eran considerados más bien como cosas que como personas la respuesta de Bentham fue brutal, aun cuando no deje de ser en cierta medida defendible: «Llamadles soldados, llamadles monjes, llamadles máquinas; en la medida en que sean felices no me preocupa» (Bentham, 1838-1843, IV, p. 64).

El problema, por supuesto, estribaría en que la felicidad es una expresión compleja y posiblemente, como Mill indicará, precisamente en atención a criterios de felicidad, se da la paradoja aparente de que es «mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho» (Mill, 1984, p. 51). Sin embargo, la complejidad y vaguedad del término «felicidad» no es tanta que se convierta en un criterio totalmente inútil, o que no posea su propia lógica interna que conlleva las oportunas connotaciones y restricciones, por lo cual, con las reservas que se desee, la afirmación de Bentham pudiera resultar acertada y liberadora.

No sólo en la postulación de los principios que habían de fundamentar las conductas particulares y las instituciones, las leyes y el gobierno, sino en la forma de tratar concretamente las leyes se mostró Bentham particularmente oportuno en su tarea desmitificadora. De este modo, insistió correctamente en el carácter ocultamente *prescriptivo* de los preceptos legales, aparentemente *descriptivos*. Las leyes, para Bentham, no reflejan ningún tipo de «hecho» inamovible e inalterable, sino que son simplemente la expresión de la voluntad de un legislador humano (Bentham, 1977, IX y X, *infra*) cuestión que en la actualidad nos resulta harto evidente pero que Bentham tuvo el mérito de destacar en un período de confusionismos al respecto.

Lo anteriormente expresado no implica que las leyes hayan de ser caprichosas, ni que no existan guías y principios racionales para el legislador y los críticos de la ley. Son precisamente los principios referentes a la felicidad general los que constituyen una buena razón para una ley, pero ni siquiera una buena razón, nos advierte Bentham, es ella de por sí una ley (Bentham, 1838-1843, II, p. 501, III, p. 221).

Otro aspecto importante de la labor desmitificadora de Bentham es el que se refiere a su denuncia de términos «impostores» que, aparentando ser palabras meramente descriptivas, conllevan una fuerza laudatoria o reprobatoria. El «mantenimiento de la ley y el orden» sería uno de los ejemplos más palmarios (Bentham, 1838-1843, II, p. 441), más sobriamente expresado en la forma neutral «cumplimiento de la ley» u «obediencia al gobierno», que desvelan el verdadero sentido y objetivo de los gobiernos (hacer cumplir las leyes y exigir nuestra obediencia), ya que, de lo contrario, dotaríamos de un carácter de sacralidad el «orden» establecido por maléfico que resultase para el bienestar general.

Cabría agregar en este apartado que la desmitificación llevada a cabo por Bentham no se limitó al esclarecimiento lingüístico necesario para desenmascarar los abusos del poder. Con el mismo vigor que en el plano lógico, luchó en las restantes esferas por una transformación de las estructuras que garantizase el control de los gobernantes por parte de los gobernados.

Es cierto que en un principio, hacia 1776, había sido partidario de la aristocracia y admirador del rey. Sin embargo, como él mismo confiesa, ya entonces era un reformista: «Nunca había sospechado

que los que ostentaban el poder estaban contra las reformas» afirmará Bentham, para agregar: «Yo suponía que sólo deseaban hacer lo que era bueno para ejecutarlas» (Bentham, 1838-1843, X, p. 66). Ante la evidencia de la desidia de los poderosos respecto a la puesta en práctica de medidas que tutelasen los intereses de la generalidad, experimentó la necesidad, reflejada en su *Plan of Parliamentary Reform* de mirar la naciente democracia norteamericana como modelo a seguir (si bien no dejará de criticarle, entre otras cosas, su apelación a los supuestos derechos «naturales» del hombre como base legitimadora), intentando reformar, al efecto, la constitución británica de forma que incluyera el sufragio masculino (Mill luchará asimismo por el femenino), el voto secreto, la duración breve del parlamento y los distritos electorales iguales (Bentham, 1838-1843, III, pp. 435 y *passim*).

Con respecto a la Revolución francesa, su postura fluctuó, como había ocurrido en el caso de Norteamérica, desde un rechazo y desconcierto original hasta su aceptación plena, aunque con relación a Francia siempre con algunas reservas a causa de la virulencia que conllevó el establecimiento del nuevo orden. En 1788 no encontraba Bentham razones suficientes para desear la introducción del sistema de representación igual en Inglaterra: «Je n'ai pas encore trouvé», escribió en francés a Mirabeau (Bentham, 1788-1789, CLXX, pp. 87-122), lo cual no impidió que sólo un año después compusiera un escrito, que no llegó a publicar y destinado al público francés, con el título de *Essay on Representation* en defensa de la democracia representativa.

Si bien cuando la Revolución francesa entró en su fase violenta Bentham experimentó temor y desazón, el ejemplo del desarrollo pacífico de la democracia en Norteamérica le hizo adherirse incondicionalmente a la causa. Ya en 1809, cuando escribió el *Parliamentary Reform Cathecism*, estaba totalmente convencido de la necesidad que experimentaba Inglaterra de un programa totalmente radical de sufragio universal.

Ciertamente, Norteamérica había fascinado a Bentham precisamente porque el modelo que presentaba con ausencia de un ejército influyente, de una iglesia con poderes y una nobleza hereditaria, ofrecía el frescor de una sociedad desmitificadora, nueva, carente de la «dignidad ficticia», el «lustre» y el «esplendor» que habían sido hasta entonces utilizados a este otro lado del océano, para ocultar y

velar los defectos de las clases dominantes, tal como se manifiesta en la obra *Jeremy Bentham to his Fellow-Citizens of France* (1830) (Bentham, 1838-1843, IV, pp. 437-439).

1.2. *El utilitarismo «primitivo» de Bentham*

El ser iniciador de una teoría supone a la vez un mérito incuestionable para su autor y un riesgo considerable, ya que la novedad de los planteamientos a menudo da lugar a imprecisiones y errores de matiz fácilmente explicables, si no justificables. De esta manera, la incrustación de la teoría de la utilidad dentro de un marco *ilustrado* que desechaba, sin embargo, toda apelación «metafísica» a derechos humanos no generados en la convivencia social, supuso una importante innovación en la historia de la teoría ética y política que había de soportar, como es previsible, una serie de debilidades en los planteamientos, algunas de las cuales consideraré más adelante al hilo de las críticas vertidas por John Stuart Mill en su ensayo titulado «Bentham».

Antes de determinar, sin embargo, en qué medida es «primitiva» la teoría de Bentham, o hasta qué punto no se han pulido las argumentaciones o no se han hecho las matizaciones debidas bueno será comenzar por examinar en qué medida es *utilitarista* y qué sentido tiene el utilitarismo, o la utilidad, tal como Bentham lo entiende.

1.2.1. Si por *utilitarismo* entendemos la doctrina que considera como correcto lo que proporciona la mayor felicidad general e incorrecto lo que va en detrimento de ella, parece que, sin lugar a dudas, Bentham es el primer utilitarista importante de la historia al haber identificado, precisamente, el «principio de utilidad» con el «principio de la mayor felicidad», es decir el principio que, como Bentham postula, establece que la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses están en cuestión es el fin correcto y adecuado, y por añadidura el único correcto, adecuado y universalmente deseable de toda acción humana (Bentham, 1970, p. 11).

La formulación del principio de utilidad por parte de Bentham, sin embargo, resulta un tanto ambigua hasta el punto de haber dado lugar a controversias contemporáneas en cuanto a su correcta inter-

pretación. «Por principio de utilidad —indicará Bentham— se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba las acciones de cualquier tipo que sean, conforme a la tendencia que parezcan poseer de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión», agregándose un poco más adelante que si la parte está constituida por la comunidad en general se tratará entonces de perseguir la felicidad de la comunidad, mientras que si la parte la constituye un individuo particular entonces se tratará de promocionar la felicidad de ese individuo (Bentham, 1970, p. 12).

Este pasaje, conjuntamente con los 20 primeros fragmentos del capítulo XVII de la misma obra, ha llevado a un autor contemporáneo como David Lyons a realizar una reinterpretación de Bentham que pondría un tanto en evidencia la ortodoxia de su utilitarismo. De acuerdo con la lectura de Lyons, la teoría de Bentham dejaría de ser una teoría universalista de la ética, para bifurcarse en dos ramificaciones, a saber: una teoría ética de base egoísta, que quedaría englobada en lo que Bentham entiende como «ética privada», y una teoría de la legislación que tendería a satisfacer los intereses generales de la comunidad en cuestión, lo que le daría un carácter «localista» o «nacionalista», pero nunca cosmopolita y universalista (Lyons, 1973, pp. 18-20).

A decir verdad, no carecen totalmente de fundamento las aseveraciones de Lyons, especialmente si consideramos el párrafo 20 del capítulo XVII de *An Introduction to the Principles* donde se indica taxativamente:

> La ética privada enseña cómo cada hombre dispone de sí mismo para realizar aquellas actuaciones que mejor conduzcan a su propia felicidad ... el arte de la legislación ... enseña cómo una multitud de hombres, formando una comunidad, puede ser dispuesta para perseguir aquellas actuaciones que en conjunto sean las que mejor conduzcan a la felicidad de toda la comunidad (Bentham, 1970, p. 293).

De lo anterior parecería desprenderse, confirmando la reinterpretación de Lyons, que en lo que a ética privada se refiere, el hombre no tiene ninguna obligación para con los demás, ocupándose exclusivamente de su propio beneficio. Estimo, sin embargo, que se trataría, en un caso tal, de una lectura excesivamente literal, que lleva a Lyons a caracterizar, indebidamente, la ética de Bentham

como preocupada únicamente por el bienestar de aquellas personas o grupos que son objeto de nuestro interés: el individuo particular en la ética privada o la comunidad nacional en la teoría de la legislación, sin tener en cuenta a las personas afectadas; es decir, las personas que se relacionan conmigo, en la ética particular, y las naciones y pueblos que no son el mío, en la legislación.

En lo que sigue defenderé en líneas generales la contraargumentación a la reinterpretación de Lyons ofrecida por Dinwiddy (Dinwiddy, 1982).

Para empezar, considero que el resumen efectuado por Bentham respecto a la diversidad de funciones de la «ética privada» y la «legislación» debe ser contextualizado.

Así, parece indudable que Bentham se había marcado dos claros objetivos: asegurar la máxima felicidad de cada individuo y garantizar, al propio tiempo, la máxima felicidad colectiva; por lo que cabría preguntarse si se trataba de dos objetivos contrapuestos y distintos, o simplemente complementarios.

Por una parte, es interesante observar al respecto que en el capítulo I de *An Introduction to the Principles*, con la precisión semántica que le caracteriza, Bentham lleva a cabo otra interesante tarea «desmitificadora» hasta ahora no mencionada: la de reducir a sus justos términos el sentido y significado de los «intereses generales» o «intereses de la comunidad». Como Bentham asegura:

> El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que puedan darse en el vocabulario moral, por lo cual no es de extrañarse que a menudo pierda su sentido. Cuando posee sentido es éste: la comunidad es un *cuerpo* ficticio, compuesto por las personas individuales que se consideran como *miembros* suyos. Entonces ¿qué es el interés de la comunidad?: la suma de los intereses de los diversos individuos que la componen (Bentham, 1970, p. 12).

Resulta palmario el interés por parte de Bentham (pese a las acusaciones de no garantizar la separabilidad [*separateness*] y diferenciabilidad [*distincticness*] de las personas de que ha sido objeto el utilitarismo por autores contemporáneos) de preservar, como Mill también lo haría, al individuo libre de las exigencias derivadas de entidades superpuestas y ficticias, distintas de las personas particulares y reales.

Hasta tal punto llega Bentham a estimar los derechos inaliena-

bles de todo individuo a perseguir sus propios fines y buscar la felicidad por sus propios medios, que hace de ello una de las metas inexcusables de la ética. Lo cual, no obstante, tal como yo lo interpreto, no significa poner el «egoísmo» en lugar del altruismo o el universalismo, sino sustituir o suprimir el paternalismo en la medida de lo posible, como propugnará Mill en *Sobre la libertad*. En este sentido, afirmará Bentham que nadie sabe cómo uno mismo lo que le hace feliz, por lo que nadie como uno mismo puede buscar y asegurar su propia felicidad (Bentham, 1970, p. 244).

De acuerdo con mi interpretación, esto no supone una desviación respecto al utilitarismo más ortodoxo, sino que es precisamente una consecuencia del mismo. Dado que lo que importa es conseguir la mayor felicidad del mayor número, y teniendo en cuenta que cada persona en particular sabe asegurar mejor que ninguna otra su felicidad individual, *es deseable* que cada uno se esfuerce en la medida de lo posible en promover su máximo bienestar personal. Como corrobora en su *Deontología* de 1819: «La deontología o la *ética* ... es aquella rama del arte y la ciencia que tiene por objeto mostrar y facilitar información a cada individuo acerca de por qué medios puede lograrse que la suma neta de su felicidad sea tan elevada como posible» (Bentham, UC, XIX, p. 215).

Ahora bien, ¿significa esto que en la persecución de la propia felicidad uno pueda lícita y moralmente desestimar, obstaculizar u obstruir la felicidad de los demás, y que sea sólo tarea del legislador, no de la ética, ocuparse de la armonización de los intereses generales?

Aunque los propósitos de Bentham no están lo suficientemente explícitos al respecto, hay claves abundantes en su obra ética más acabada, *An Introduction to the Principles*, que apuntan en la dirección de que en todo momento, como Dinwiddy interpreta, «el criterio del interés comunitario habría de ser aplicado tanto en la esfera privada como en la esfera pública de la conducta» (Dinwiddy, 1982, p. 289).

Por empezar por el principio, en el capítulo I, párrafo 9 de la obra mencionada, se indica que un hombre es partidario del utilitarismo «cuando la aprobación o desaprobación que adjudica a cualquier acción, o a cualquier medida, está determinada por, y proporcionada a, la tendencia que él considera que tiene que aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad» (Bentham, 1970, p. 13) o, como indica en el mismo capítulo, párrafo 6: «Se dice que una ac-

ción es conforme con el principio de la utilidad, o, para abreviar, con la utilidad, ... cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la de disminuirla» (Bentham, 1970, pp. 12-13).

También es cierto que el párrafo 2 del capítulo XVII de la obra que comento presenta nuevamente cierta ambigüedad al indicar que: «La ética en general puede ser definida como el arte de dirigir las acciones de los hombres a la producción de la mayor cantidad posible de felicidad para la parte de aquellos cuyos intereses están a la vista» (Bentham, 1970, p. 232), ya que parece confirmar la tesis de Lyons de la desconsideración de aquellos cuyos intereses, podríamos indicar nosotros, no están a la vista, pero existen y por ello han de ser considerados.

Un párrafo un poco largo que aparece más adelante, que me he permitido traducir y reproducir en extenso, ayudará sin duda a matizar lo anterior y evitar malentendidos. Con palabras de Bentham:

> La ética, por tanto, en la medida en que consiste en el arte de dirigir las acciones del hombre en este sentido, puede ser denominada el arte de cumplir con los deberes para con uno mismo, y la cualidad que un hombre manifiesta mediante el cumplimiento de esta rama del deber (si deber puede llamársele) es la de la *prudencia*. En la medida en que su felicidad y la de cualquier otra persona o personas cuyos intereses se consideren dependa de formas de conducta que puedan afectar a quienes le rodean, puede decirse que tiene un *deber para con los demás* o, por usar una expresión un tanto anticuada, un *deber para con el prójimo*. La ética, pues, en la medida en que es el arte de dirigir las acciones del hombre en este sentido, puede ser denominada el arte de cumplir nuestros deberes para con nuestro prójimo» (Bentham, 1970, p. 284).

Podríamos preguntarnos, por supuesto, si «los demás» cuyos intereses nos deben preocupar desde un punto de vista ético están restringidos a nuestro grupo social, etnia, nación o Estado, de acuerdo con la concepción de Bentham.

El tema es debatible, sin duda alguna, pero poseemos nuevamente claves suficientes que apuntan a un *universalismo* o *cosmopolitismo*, por cuanto se nos urge en numerosos pasajes de las principales obras de Bentham a expandir nuestros sentimientos de simpatía y benevolencia, criticándose abiertamente aquellas actitudes

que Bentham considera propias del sexo femenino (?), y que indudablemente obedecían al *tipo de mujer* predominante en su época, si bien en modo alguno puedan ser consustanciales a la condición femenina; actitudes que suponían una capacidad restringida para ampliar el círculo de personas a las que se dedican nuestros afectos y que, de acuerdo con Bentham, «resultan menos conformes con el principio de utilidad que las de los varones» (Bentham, 1970, pp. 64-65) a quienes el autor supone con mayor capacidad para ampliar su círculo de intereses y afectos.

Con relación a los casos en que la buena voluntad pueda hacer que nos ocupemos de los intereses de un conjunto de personas con prejuicio para un conjunto o grupo mayor, Bentham explica que ello se debe a que en tales circunstancias la «buena voluntad es imperfecta y limitada» (Bentham, 1970, p. 135), con lo cual condena explícitamente la reducción del interés a grupos limitados y constituye una incitación a una expansión cada vez mayor de nuestras simpatías. Todo lo cual parece avalar el aserto de Dinwiddy de que «parece claro que Bentham consideraba la posición del "filántropo general" o "ciudadano del mundo" como en última instancia superior en la escala moral que la del "patriota"» (Dinwiddy, 1982, p. 300). O, lo que es igual, resulta relativamente palmario que Bentham fue en sentido estricto un ético *utilitarista*; esto es, un defensor del hedonismo ilustrado y universal.

Lo dicho anteriormente, sin embargo, no impidió que el utilitarismo de Bentham presentase un cierto sesgo «primitivo» que fue criticado y matizado con tino por John Stuart Mill en su ensayo «Bentham», al que ya he hecho referencia, ensayo que analizaré muy brevemente y en donde se ponen de relieve, a un tiempo, la cara y la cruz de la aportación de Bentham a la filosofía moral y política.

1.2.2. Comenzaré por las críticas que considero más livianas para terminar, alterando el orden de la exposición de Mill, con lo que a mi parecer constituyen los fallos más relevantes descubiertos por Mill en la teoría de su ilustre predecesor.

La falta de objetividad por parte de Bentham a la hora de calificar y considerar las teorías ajenas o contrarias a la suya es una de las faltas que primero salta a la vista en la crítica de Mill, quien considera que siendo verdad casi todo lo que Bentham afirma existen graves errores de omisión en su pensamiento debido a su estrechez

de miras, que le lleva a desestimar las verdades contenidas en los pronunciamientos de sus oponentes filosóficos (Mill, 1969, X, pp. 93-94).

El siguiente «fallo» se refiere al radicalismo democrático de Bentham, que le lleva a Mill a plantearse algunas dudas acerca de la oportunidad y rectitud del gobierno de las mayorías. Mill, que defenderá con el mismo ardor que Bentham, o mayor si cabe, las bondades del gobierno representativo, parece más receloso, tanto en esta obra que comento como en *Sobre la libertad* (1859), acerca de la deseabilidad de un gobierno de las mayorías que no hubiera de estar enmarcado dentro de determinados límites sugeridos por el propio principio de utilidad, que en Mill se hace mucho más refinado y sutil que en su antecesor.

El utilitarismo «primitivo» de Bentham es, por el contrario, crudamente, toscamente, consecuente con sus premisas (Mill, por el contrario, será acusado con excesiva frecuencia de utilitarista «inconsecuente» por sus críticos no siempre sensibles a las sutilezas del principio sobre el que se fundamenta el credo utilitarista).

El principio de «la mayor felicidad del mayor número» puede exigir alguna autorrestricción de modo que los individuos que componen dichas mayorías no vean perjudicadas sus aspiraciones legítimas a la libertad, el autodespliegue y el autodesarrollo, como personas únicas e individuales, aspecto este que no parece haber sido previsto por Bentham cuya mente excesivamente analítica y lógica no era capaz de penetrar en algunas sutilezas de la condición humana y los condicionamientos psicológicos y sociológicos de la acción del gobierno.

A pesar de las discrepancias de matiz, el radicalismo filosófico defendido por Bentham que consiste en otorgar mayor poder político a las mayorías, le parece a Mill aceptable en una buena medida. Considera Mill que el que la mayoría ostente el poder no sólo es correcto, no sólo es justo en sí mismo, sino que es menos injusto que lo que pudiera derivarse de cualquier otra alternativa. Sin embargo, «es necesario que las instituciones sociales prevean la conservación, en una forma u otra, como correctivo a las perspectivas parciales y como un refugio para la libertad de pensamiento y la individualidad personal, de una continua y permanente oposición a la voluntad de las mayorías» (Mill, 1969, X, p. 108). Es preciso, para Mill, mantener un «centro de resistencia» tan necesario en un régimen demo-

crático como en una sociedad jerárquica o aristocrática. En ausencia de tal *point d'appui*, para Mill, la raza humana degenera inevitablemente, siendo precisamente un reto para la democracia de los Estados Unidos, tan admirada por Bentham, el que sea capaz de evolucionar en el sentido de crear tal centro de resistencia (*ibid.*, p. 108).

Bentham, no obstante, insensible a este peligro, en opinión de Mill, «no contento con entronizar a la mayoría como soberana, agotó todos los recursos del ingenio en inventar medios para apretar más y más el yugo de la opinión pública alrededor del cuello de todos los funcionarios públicos» (*ibid.*, p. 108), sin percatarse de que el «poder de la mayoría es saludable en la medida en que se utiliza defensivamente, no ofensivamente, cuando su ejercicio es atemperado por el respeto a la personalidad del individuo y a la deferencia a la superioridad de la inteligencia cultivada», con lo cual Mill se muestra no sólo más cauto y precavido que Bentham, sino también más elitista, aunque se trate de un elitismo intelectual.

En otros dos aspectos resultan asimismo interesantes las críticas de Mill a Bentham, aspectos que, por necesidades de espacio señalaré sólo de pasada. En primer lugar, con relación a la aplicación en la práctica del principio de utilidad, Bentham parece un tanto ajeno a las complejidades que ello entraña, de modo que pretende ingenuamente buscar directamente la felicidad general mediante un cálculo felicítico, que suma y resta placeres de forma prácticamente mecánica.

En este sentido, apartándome por un momento de las críticas de Mill, quisiera llamar la atención del lector sobre las clasificaciones minuciosamente inútiles, incompletas y un tanto arbitrarias con las que Bentham pretende catalogar *todo* tipo de placeres y dolores. Exactamente 14 tipos de placer y 12 tipos de dolor son todo lo que hay que tener en cuenta a la hora de considerar las diversas fuentes de satisfacción e insatisfacción del ser humano, medibles, a su vez, mediante los peculiares criterios de intensidad, duración, certidumbre o incertidumbre, proximidad o lejanía, en el caso de que se trate de placeres individuales, a los que hay que añadir los de fecundidad, pureza y extensión, cuando se trata de su aplicación a la sociedad en su conjunto. Los siguientes versos, un tanto pintorescos, de Bentham, cuya traducción personal incluyo entre paréntesis, popularizaron los mencionados criterios de *medición* de los placeres y los dolores propuestos por Bentham:

Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure
Such marks in *pleasures* and in *pains* endure.
Such *pleasures* seek, if *private* be thy end:
If it be *public*, wide let them *extend*.
Such *pains* avoid, wichever be thy view:
If pains must come, let them *extend* to few (Bentham, 1970, p. 38 a)

[Que sea *intenso, largo, seguro, rápido, fructífero, puro,*
has de tener en cuenta para el *placer* o el *dolor* seguro.
Busca *placeres* tales cuando el fin es *privado*:
extiéndelos, no obstante, cuando es *público* el cuidado.
Evita *dolores* tales, para ti o para otro:
si ha de existir dolor que se *extienda* a muy pocos]

La crítica de Mill a la aplicación mecánica de unos criterios que parecen, por decirlo lo más suavemente posible, excesivamente *rígidos*, tiene una relevancia extraordinaria, destacando la profundidad del pensamiento de Mill que sobrepasa con mucho al de su maestro.

Para empezar, el criterio de felicidad no puede aplicarse siempre directamente, sino que se hace preciso establecer principios intermedios en los que exista consenso, a fin de intentar obtener el fin perseguido. No deja de ser levemente irónica la aseveración de Mill de que participando la «humanidad mucho más de una naturaleza común que de una opinión común acerca de su propia naturaleza» (Mill, 1969, X, pp. 110-111) es más fácil ponerse de acuerdo acerca de principios intermedios, *vera illa et media axiomata*, que de los primeros principios. Sólo cuando dos o más principios secundarios entran en conflicto se hace necesario el recurso a algún principio primero (*ibid.*, p. 111). Con lo cual se plantea la cuestión, debatida contemporáneamente, de hasta qué punto es Mill un utilitarista del acto, es decir alguien que decide directamente la bondad o maldad de una acción aplicando el principio de la «máxima felicidad», o un utilitarista de la regla, es decir alguien que decide la bondad o maldad de una acción considerando las consecuencias que se derivan generalmente de *tal tipo* de acciones más que de la acción individual. Pero ese es un problema cuya discusión nos alejaría en estos momentos del tema que nos ocupa.

Con mucho, la crítica más profunda y devastadora por parte de Mill a Bentham es la que se refiere a su falta de comprensión de la naturaleza humana y la consiguiente concepción indebidamente res-

tringida de lo que constituye placer o felicidad para el hombre. No reconoce Bentham, de acuerdo con el análisis de Mill, al hombre como ser en búsqueda gratificante de su propio despliegue como ser que se autorrespeta y autoestima y que posee un sentido del honor y de la dignidad personal (*ibid.*, p. 95). Los sentimientos más profundos del ser humano, sus fuentes más íntimas de satisfacción permanecen ignorados por Bentham que parece haber fijado como único objetivo la mejora material del ser humano y la sociedad. Poco puede hacer una doctrina tal, en opinión de Mill, por el ser humano como individuo capaz de afectos múltiples y sentimientos complejos, y muy poco puede hacer asimismo por la sociedad en su conjunto en lo que se refiere a su crecimiento y desarrollo espiritual. Solamente los intereses materiales, y ni siquiera totalmente, parecen estar a buen recaudo (*ibid.*, p. 99).

Sin embargo, sería injusto no reconocer que las mejoras «espirituales», al menos en una importante medida, son fruto y corolario de medidas a primera vista *puramente* materiales. En este sentido Bentham, a pesar del primitivismo de su teoría, prestó importantes servicios con vistas a la mejora de la condición humana, así como a su mejor comprensión. Su denuncia de los «prejuicios producidos por el interés personal» (*interest-begotten prejudice*), a saber un tipo peculiar de prejuicio que hoy llamaríamos «racionalización», consistente en convertir en deber y virtud la persecución de los intereses egoístas, constituye, sin duda, una pieza importante para comprender la dinámica de la psicología humana. Una vez más Bentham, como desenmascarador y desmitificador, muestra lo mejor de su talento e ingenio en este tipo de importante y liberadora tarea que tanto puede contribuir a redimir al género humano del culto a los falsos ídolos.

Para terminar este apartado, quisiera llamar la atención sobre un aspecto de la doctrina de Bentham y del utilitarismo en general, habitualmente desestimado, desenfocado, malentendido o ignorado. Me refiero al papel que desempeñan dentro del utilitarismo, incluso dentro del utilitarismo «primitivo» de Bentham, los motivos, las intenciones, la buena y la mala voluntad.

Bentham distingue nítidamente entre el motivo, la intención y el resultado de una acción, insistiendo en que la relevancia de los dos primeros pende de su conexión con los resultados o consecuencias y que una «voluntad pura» carecería totalmente de valor si no va

acompañada de una intención y una disposición general a realizar acciones benéficas. Por lo demás, para que una intención sea buena no se precisa que las consecuencias reales y efectivas de la acción sean asimismo buenas; es suficiente, afirmará Bentham, con que las consecuencias del acto, de haber resultado ser las que el agente consideraba como probables, *hubieran* sido benéficas en el caso de no fallar las expectativas (cf. Bentham, 1970, p. 93), o lo que es igual son las consecuencias *queridas*, proyectadas y esperadas las que convierten una intención en buena, con independencia del éxito o fracaso real de nuestros propósitos. Punto este que arroja una luz más favorecedora sobre el «consecuencialismo» de Bentham y Mill, generalmente ridiculizado o caricaturizado.

En cuanto a la diferenciación y relación entre «motivos» e «intenciones» en Bentham, se trata de un tema un tanto complejo que ocuparía más páginas de las que aquí disponemos. Bastará señalar algunas inconsistencias, o cuando menos algunos puntos discutibles y a veces incongruentes. Así, por una parte se afirma que «todos los motivos son buenos» basándose en la idea de un hedonismo psicológico craso de acuerdo con el cual, por definición, siempre nos *moverá* a actuar un determinado placer o la evitación de un determinado dolor. De acuerdo con ello, puesto que el placer es siempre en sí mismo bueno y el dolor es en sí mismo malo en todas las circunstancias, «no puede existir nada como motivo que sea por sí mismo malo» (Bentham, 1970, p. 100). No obstante lo cual un poco más adelante en la misma obra se establece un orden de preeminencia de motivos, figurando el motivo de la buena voluntad o beneficencia en el puesto primero, debido a que él y sólo él promueve como ningún otro la consecución de una sociedad de individuos que actúe de acuerdo con el principio de utilidad (*ibid.*, p. 117), lo cual hace variar notablemente el planteamiento inicial, ya que si es su coincidencia con la expansión de la felicidad general la determinante de la preeminencia de unos motivos sobre otros, seguramente llegará a haber algunos que puedan ser considerados como muy poco buenos, o nada buenos en absoluto.

Consideremos, al respecto, dos motivos distintos para ayudar a un menesteroso. En un caso un hombre puede ser movido a actuar a causa de la benevolencia y el deseo de auxiliar a los menos favorecidos. En el extremo opuesto, uno pudiera realizar el mismo acto a fin de acaparar notoriedad, buena reputación, o alguna otra cosa; en

fin, que habría de redundar en su exclusivo beneficio. ¿Serían parangonables ambos motivos contrapuestos? ¿No habría que afirmar, de acuerdo con el orden de preeminencia de Bentham, que en el primer caso el motivo es excelente y en el segundo reprobable?

Bentham parece no ser consciente de la inconsistencia en que incurre al ofrecer un *criterio* —la benevolencia inherente al principio de utilidad— para catalogar los motivos, y la aseveración de que todos los motivos son en sí mismos buenos, en la medida que dictados por el principio de búsqueda del placer individual o hedonismo psicológico individualista o egoísta. Aquí, una vez más, aparece patente la brecha profunda entre el hedonismo psicológico egoísta y el hedonismo ético universalista, o lo que es igual, la búsqueda, como cuestión fáctica, del bienestar personal, por una parte, y el *deber*, como cuestión valorativa, de procurar la felicidad de todo el mundo por igual, por la otra. Habrá que esperar a los escritos del joven Mill para que esta brecha se cierre de modo convincente. Entretanto Bentham, sin embargo, y este es el legado positivo que nos ha dejado, ha preparado el camino para una teoría compleja y desarrollada del *goce solidario*. Su insistencia en que el placer en sí mismo es siempre bueno, en la que resuenan ecos de la doctrina de Epicuro, parece un punto de partida conveniente para quienes desean basar tanto la conducta individual como el funcionamiento de las instituciones en el servicio a los deseos tanto reales como previsibles de los hombres ilustrados y libres.

2. Mill (1806-1873): el hombre y su doctrina

Creo que puede afirmarse sin exageración que la *bondad* tanto moral como intelectual que rebosa la obra y doctrina de John Stuart Mill sólo puede ser comparable a la bondad de carácter, a la inteligencia y sensibilidad excepcional de un ser humano a quien incluso críticos como Plamenatz han reconocido como un hombre «excepcionalmente bueno, afable, gentil y generoso ... tierno y afectuoso» (Plamenatz, 1966, p. 123).

Su *Autobiografía* (1873), escrita en lenguaje sobrio, rebosante de datos e ideas, refleja de modo patente las referidas cualidades a las que habría que añadir una modestia de la que sólo suelen hacer gala los hombres intelectual y moralmente excelentes.

Bueno será, por tanto, que procedamos, por concisamente que sea, a elaborar un bosquejo de su vida y su doctrina que forman un conjunto inseparable.

2.1. *Mill: el hombre*

No me detendré en aspectos más o menos anecdóticos: su precocidad en el dominio de las lenguas clásicas o su muy temprano conocimiento de la economía política, la lógica, el derecho o la filosofía en general. Tampoco haré sino una alusión al método férreo y rígido de enseñanza a que le sometió su padre James Mill (1773-1836), dispuesto a ahogar sus sentimientos infantiles y sacrificar su ternura en aras de una educación excesivamente lógica y «racional».

A James Mill, sin embargo, pese a su escaso talento para el cultivo de la sensibilidad, debió John Stuart Mill su precoz preocupación por la honestidad y la virtud, la integridad personal y la dedicación a la mejora de la raza humana, así como su respeto por la democracia y su defensa de la libertad frente al fanatismo religioso o de otra índole (Mill, 1986a, pp. 118-119). De su padre aprendió el joven Mill a sentir un profundo respeto por la personalidad de Sócrates y la moralidad que se desprende de los textos de Platón (*ibid.*, pp. 68-69). Como afirma John Stuart Mill:

> Los valores morales que mi padre incorporaba a sus enseñanzas eran fundamentalmente los de los *Socratici viri*: Justicia, templanza ... sinceridad, perseverancia, disposición para afrontar el dolor y, especialmente el trabajo; respeto por el bien común, estimación de las personas de acuerdo con sus méritos y de las cosas de acuerdo con su utilidad intrínseca: una vida de esfuerzo, en oposición a una vida de dejación y abandono (*ibid.*, pp. 69-70).

Rasgos de conducta que sin duda sorprenderán a quienes sólo posean una visión vulgarizada, y generalmente caricaturizada, de la doctrina de la felicidad y sus defensores que, como en el caso de Mill, hacen que alcance su pleno desarrollo como *teoría del goce solidario* que habría que diferenciar del goce *solitario*, de alguna manera presente en Bentham, y el goce *gregario*, propio del conformismo con lo establecido que tanto Bentham como Mill repudiaron.

Pero sobre el goce *solidario* habrá ocasión de tratar más adelante.

El agnosticismo de Mill, de raíces profundamente morales, tuvo asimismo su origen en el posicionamiento de su padre a quien le «resultó imposible creer que un mundo tan lleno de maldad fuese la obra de un Autor que combinase un poder infinito con una perfecta bondad y justicia» (*ibid.*, p. 62).

La aversión de James Mill respecto a la religión, como explica su hijo, se debió a que se presentaba ante sus ojos no como un error lógico sino como un *mal moral*:

> Para él, la religión era el mayor enemigo de la moralidad; en primer lugar, porque erigía excelencias artificiales ... que no tenían la menor relación con el bien de la humanidad y que eran aceptadas como sustitutos de las auténticas virtudes y, sobre todo, por viciar radicalmente la norma de la moral haciendo que ésta consistiese en hacer la voluntad de un ser para quien no se escatimaban frases extremadamente aduladoras pero que, en puridad, nos era presentado al mismo tiempo como algo eminentemente odioso» (*ibid.*, p. 63).

Según constata su hijo, el planteamiento de James Mill era el siguiente: «Piensa, solía decir, en un ser que creara un infierno y que creara el género humano sabiendo infaliblemente de antemano y, por lo tanto, queriéndolo así, que la gran mayoría de los hombres iba a ser condenada a horrible y eterno tormento» (*ibid.*, p. 63), idea que aparecerá plasmada casi literalmente en el ensayo de John Stuart Mill *La utilidad de la religión* (Mill, 1986b, p. 85).

Asimismo, la preferencia de James Mill por los placeres intelectuales a los que juzgaba como superiores a los demás, o su alta estima de los placeres derivados de los sentimientos de benevolencia (*ibid.*, p. 71) se reflejarán claramente en la distinción de los placeres conforme a su calidad tal como aparecerán en *El utilitarismo*, a la vez que el rechazo por parte de James Mill de la consideración de los «motivos» a la hora de valorar una acción determinada tendrá asimismo su correlato en la obra de John Stuart Mill, si bien tanto el hijo como el padre sí tengan en cuenta este factor a la hora de estimar a las personas (*ibid.*, p. 72).

La influencia de James Mill en la formación y desarrollo intelectual de su hijo fue en principio absorbente hasta un grado que ha hecho pensar a muchos autores que pudo haber dado lugar a un

oculto deseo en Mill, jamás reconocido conscientemente, de «matar al padre» (cf. Alan Ryan, 1974, p. 31 y John M. Robson, 1968, pp. 23-24). En la *Autobiografía* de Mill puede observarse como pese a que en muchos aspectos sus ideas fueron difiriendo progresivamente de las de su padre, la «reverencia», el «respeto» o la «fascinación» ejercidos por su ilustre progenitor impedían a Mill expresar en sus escritos con total libertad sus discrepancias (cf. Mill, 1986a, p. 196). Fue ello así hasta el punto que la muerte de su padre, ocurrida en 1836, produjo un sentimiento confuso y ambiguo en Mill, mezcla de desolación y liberación al propio tiempo. Las palabras de Mill al respecto son sumamente elocuentes:

> Al carecer de la ayuda de mi padre también estaba eximido de los sacrificios y renuncias que había tenido que pagar para obtenerla. Ya no me sentía obligado a someterme a ningún otro escritor o político más allá de lo que permitían mis propias convicciones ... decidí de ahora en adelante dar rienda suelta a mis propias opiniones y modos de pensar (*ibid.*, p. 200).

En realidad los años más jóvenes de Mill supusieron un crecimiento y desarrollo dentro del credo radical de Bentham, que John Stuart Mill aceptó con no menor entusiasmo del que su padre habría deseado. La lectura de Bentham, con cuyas ideas Mill se familiarizó primeramente a través de la divulgación de las mismas a cargo de Dumont en su *Traité de législation*, marcó una época en su vida y se constituyó en uno de los hitos fundamentales de su historia mental, según el propio Mill confiesa:

> Al fin podía yo decir que tenía opiniones, un credo, una doctrina, una filosofía y, en uno de los mejores sentidos de la palabra, hasta una religión ... Tenía ante mí el gran proyecto que, mediante esa doctrina, podía cambiar la condición de la Humanidad (*ibid.*, p. 86).

Desde entonces, ya bien oralmente o por escrito, en sus disertaciones o en sus discusiones en la «sociedad utilitarista», que él mismo fundó en unión de jóvenes de su misma edad e ideas afines, John Stuart Mill tuvo una meta clara que jamás habría de abandonar: ser un reformador del mundo (*ibid.*, p. 140).

Pero por supuesto el credo benthamita era incompleto e insuficiente. El utilitarismo *primitivo*, crudo, podríamos añadir, de Bentham, precisaba ser matizado, afinado, aligerado de peso, haciéndolo así más apto para la tarea para la que había sido diseñado. Mill fue testigo excepcional, en propia carne, de que el credo utilitarista tal como era enseñado por Bentham y James Mill estaba destinado al fracaso, pues vio llegado el momento en que dicha doctrina no era ya capaz de ilusionarle ni de moverle a actuar. Fue entonces cuando, en 1826, Mill experimentó uno de los sentimientos más penosos de su vida. Recluido en la soledad de lo que él consideraba «su» fracaso personal, al no ser capaz de responder a las expectativas de su padre que lo había preparado para reformador de la humanidad, incapaz de sentir alegría ante el progreso de la raza humana, no tardó Mill en intuir de alguna manera que la carencia de educación sentimental de la que había sido víctima era la causante de su incapacidad para entusiasmarse con el programa que su mente aceptaba como insuperable: la mejora de la humanidad. Barruntó de alguna manera que su joven corazón había también de ser «convencido», lo cual resultaba harto difícil dada la falta de calor con que la doctrina benthamita le había sido transmitida, vía puramente intelectual. Como Alan Ryan señala a este respecto, la falta de afecto por las personas particulares constituye una base muy frágil para amar a la humanidad en abstracto (A. Ryan, 1974, p. 33).

Poco a poco comprendió Mill que el fracaso no era suyo, sino de la doctrina que le había entusiasmado.

> Sentía que la brecha que se había abierto en mi vida tenía que ser una brecha de la vida misma; que la cuestión era la de si, aun cuando los reformadores de la sociedad y del gobierno tuvieran éxito en sus objetivos y todas las personas de la comunidad alcanzasen la libertad y un estado de bienestar físico, los placeres de la vida, no impelidos ya por la lucha y por la privación, dejarían de ser placeres. Y comprendí que, a menos que se lograra encontrar alguna esperanza mejor que ésta para la felicidad del género humano en general, seguiría siendo desdichado (*ibid.*, pp. 151-152).

En el otoño de 1828 la lectura de los poemas de Wordsworth abrió ante Mill la perspectiva de un mundo nuevo que le ponía en el camino de su autoeducación, fuera de la tutela paterna y la influen-

cia benthamita. Wordsworth supuso, así, el comienzo de la «educación sentimental» de Mill que le hizo empezar a comprender que el desarrollo de los sentimientos era una

> fuente de alegría interior, de placer comunicable e imaginativo que podía ser compartido con todos los seres humanos y que no tenía conexión ni con la lucha ni con imperfecciones de ningún tipo, sino que se enriquecía mediante cualquier mejora física o social de la condición humana (*ibid.*, p. 153).

A partir de ahí fue cada vez más vivo el sentimiento de las fallas de la doctrina benthamita de la moral y del gobierno. Por lo demás, a diferencia de Bentham, Mill no sólo no rechazó toda doctrina contraria al utilitarismo sino que quiso mantenerse abierto y receptivo, no desdeñando las lecciones y sugerencias provenientes de pensadores y escuelas tan diversas como Coleridge, a quien dedicó un elogioso ensayo, Comte, Saint-Simon, Tocqueville, etc., etc., que le hicieron sensible a nuevas consideraciones del hombre y la sociedad. Gracias a los saintsimonianos se le abrieron los ojos «al muy limitado y pasajero valor de la vieja economía que acepta como hechos inevitables la propiedad privada y la herencia y la libertad de producción y cambio como el *dernier mot* de la mejora social» (*ibid.*, p. 168), ideas que desarrollará no sin cierta audacia en *Principios de economía política* (1848), donde indica que sea o no sea necesario sustituir el sistema de propiedad privada por el de propiedad en común, cuestión que la experiencia habrá de decidir, ya en el momento actual es preciso mejorar el sistema prevaleciente de modo que se garantice «la completa participación de todos los miembros de la sociedad en las ganancias que del mismo se deriven» (Mill, 1978, p. 206). Idea que reaparecerá nuevamente en su obra póstuma *Capítulos sobre el socialismo* (1879), que concluye precisamente afirmando que «la sociedad tiene títulos perfectos para abrogar o alterar cualquier derecho particular de la propiedad que considerado suficientemente juzgue que se halla en el camino del bien público», siendo precisa «una consideración completa de todos los medios gracias a los cuales la institución pueda tener una oportunidad de que se le haga trabajar en una forma más beneficiosa para esa gran porción de sociedad que disfruta actualmente de la menor parte de sus beneficios directos» (Mill, 1985b, pp. 279-280).

Gradualmente y pese a sus recelos, o tal vez debido a ellos mismos, respecto al valor de la democracia, de cuyos males le alertó *La democracia en América* de Tocqueville publicado en 1835, se fue acercando más y más a los planteamientos del llamado socialismo «utópico», aproximándose gradualmente a lo que el propio Mill denomina como socialismo cualificado.

Como Robson indica al respecto, comparado con su padre y con Bentham, con los economistas clásicos y con los modernos defensores del capitalismo, Mill es un socialista. Comparado con los socialistas contemporáneos, con sus predecesores prácticos y teóricos, Mill es un capitalista. Pero también es un precursor de buena parte del socialismo que cristalizó en movimientos como el fabianismo, con su rechazo de la lucha de clases, su intento de propagarse mediante la persuasión y la no violencia, en el procurar un lugar para el desarrollo individual y moral, etc., etc., todo lo cual le hace parecer, como él mismo se definió, como un socialista *cualificado* (las cursivas son mías) (cf. Robson, 1968, pp. 270-271).

Mill resume en unas pocas líneas, pero con toda precisión, los ideales que mantenía conjuntamente, según su apreciación, con Harriet Taylor, la mujer que influyó tan poderosamente en su vida, tanto sentimental como intelectualmente, con la que le unió una profunda e íntima amistad a partir de 1830, y con la que habría de casarse, tras la muerte del primer marido de aquélla, en 1851: «Nuestro ideal del definitivo progreso iba mucho más allá de la democracia y nos clasificaba decididamente bajo la denominación general de socialistas» (Mill, 1986a, p. 221). Añadiendo Mill casi inmediatamente: «Considerábamos que el problema social del futuro sería como unir la mayor libertad de acción con la propiedad común de todas las materias primas del globo, y una igual participación en todos los beneficios producidos por el trabajo conjunto» (*ibid.*, p. 222).

La influencia real de Harriet Taylor en la producción filosófica y política de Mill parece haber sido sin duda desorbitadamente exagerada por el autor, considerándola inspiradora, cuando no «autora» de obras tan importantes como *Principios de economía política*, *Sobre la libertad* e incluso, en buena medida, *El utilitarismo*. Por supuesto que sin la ayuda, la compañía, el aliento y la inspiración de la señora Taylor la evolución sentimental e intelectual de Mill habría sido decididamente otra, si bien la crítica en general tiende a consi-

derar que el «talento» de la esposa de Mill fue algo que escapó a la apreciación de todos exceptuando su marido. En cualquier caso cabría alegar a favor de la señora Taylor que si bien no puede ser considerada coautora de las obras mencionadas por Mill (cf. Robson, 1968, p. 68) sí supo crear en John Stuart Mill la ilusión de que era posible encontrar en un ser humano la feliz conjunción de la sensibilidad y la inteligencia, la benevolencia y la lucha por las libertades. Lo que Harriet Taylor haya sido en la realidad es cuestión controvertida. Siempre quedará la duda de si la imagen que de ella nos transmite Mill es algo que ella ayudó a crear, o si por el contrario se trata de una imagen que Mill precisó forjar para encontrar ficticia, ya que no realmente, una compañera que reuniese al tiempo tanto corazón e inteligencia como él mismo evidentemente reunía.

2.2. *Mill: su doctrina*

De las obras de John Stuart Mill, *El utilitarismo* (1863), a la que sólo menciona de pasada en su *Autobiografía* dedicándole apenas unas líneas sin concederle excesiva importancia (Mill, 1986a, p. 250), constituye con toda seguridad su obra más importante desde el punto de vista de la filosofía moral, seguida muy de cerca por *Sobre la libertad* (1859) y un poco más de lejos por *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861), *Tres ensayos sobre la religión* (1874), *Principios de economía política* (1848), *Capítulos sobre el socialismo* (1876), etc.

Principalmente *El utilitarismo* y *Sobre la libertad* constituyen un acertado complemento que ayuda innegablemente a comprender el pensamiento de Mill que si bien experimentó innumerables transformaciones, como el propio autor confiesa en su *Autobiografía*, no puede ser considerado en modo alguno como «inconsistente», como muy bien ha argumentado Robson (Robson, 1968, p. IX), o como también ha defendido con lucidez Fred R. Berger, quien ha sostenido que *Sobre la libertad* no fue un trabajo independiente de su teoría moral general, como algunos han mantenido, ni su defensa de la libertad supone un abandono de su utilitarismo (Fred R. Berger, 1984, p. 231).

Una valoración de la obra y doctrina de Mill realizada en este último cuarto del siglo XX inevitablemente tendrá que prestar una particular atención a los puntos núcleo que han sido, y continúan

siendo, objeto de encendido debate entre nuestros contemporáneos, entre otras cosas el supuesto «naturalismo» de Mill y su incursión en la falacia naturalista, su respeto o falta de respeto a la individualidad e inviolabilidad de las personas, su consideración o desconsideración de la justicia dentro del esquema de promoción del mayor bienestar del mayor número, etc., a la vez que tendrá que aportar los datos y matizaciones que ayuden a descifrar el pensamiento de Mill, de modo que las acusaciones que se le han hecho puedan verse bajo el prisma adecuado y la validez de sus argumentaciones y propuestas pueda ser apreciada debidamente.

2.2.1. *La felicidad como «felicidad moral» en Mill.* Muchos malentendidos pueden ser disipados si desde el comienzo nos percatamos de qué tipo de felicidad está hablando Mill cuando la propone como criterio último a tenor del cual han de ser juzgadas las acciones.

El capítulo II de *El utilitarismo* nos pone en la pista sobre ello. Así, si bien es cierto que se afirma que

> El credo que acepta como fundamento la utilidad, o principio de la mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas [*right*] en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas [*wrong*] en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad (Mill, 1984, pp. 45-46).

Habrá que tener en cuenta que no hablamos, como un poco más adelante Mill puntualiza, de la felicidad de los «puercos» sino de la felicidad de los humanos. Así, quienes han criticado a Epicuro, o pudieran criticar a Mill, como postuladores de una doctrina rastrera propia para puercos yerran totalmente:

> Resulta degradante la comparación de la vida epicúrea con la de las bestias precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades (*ibid.*, p. 47).

Los seres humanos para Mill son seres que poseen un sentido de la *dignidad* en mayor o menor grado, que «constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en los que este sentimiento es fuerte, que nada que se le oponga podría constituir más que un objeto momentáneo de deseo para ellos» (*ibid.*, p. 50).

Para muchos críticos de Mill, este sentido de la dignidad o de autorrespeto (*self-respect*), como en otras ocasiones le denominará Mill (Mill, 1969, p. 95), parecería suponer precisamente la renuncia a la felicidad. (Ese sería, podríamos agregar nosotros, el sentir de Immanuel Kant, por poner el ejemplo más destacado.) Mill, por el contrario, está tan deseoso de afirmar que la felicidad del hombre es una felicidad peculiar, propia de un ser autodesarrollado, ilustrado, libre, en pleno ejercicio de sus facultades intelectuales, con sentido de su *dignidad*, como de afirmar que esos ingredientes, precisamente: autodesarrollo, autorrespeto, sentido de la dignidad propia, etc., *constituyen la parte más valiosa de la felicidad*; es decir, no la acompañan, no la suponen, no se derivan de la felicidad, *son* la felicidad.

Ya desde ahora podríamos adelantar, pues, una réplica a acusaciones como las de Rawls y otros que imputan al utilitarismo la «no distinción entre personas», debido a que en la versión rawlsiana para el utilitarismo sólo existe un enorme montón de deseos cuya maximización ha de ser conseguida, cuando desde el punto de vista que Mill postula, por el contrario, la exigencia del componente de la *dignidad* a fin de ser felices incluye el respeto por los demás y por uno mismo, tal como lo interpreta Berger (Berger, 1984, p. 210).

Son significativos en este sentido dos aspectos de la doctrina contenida en *El utilitarismo*: *a*) en primer lugar su distinción entre *felicidad* y *contento* y *b*) en segundo lugar, su introducción de la noción de la *calidad* de los placeres, punto en que se aparta ostensiblemente de su precursor Bentham.

a) La *felicidad* supone el *goce solidario* experimentado por personas autodesarrolladas y autónomas, como insiste Berger en diversos pasajes de su obra (Berger, 1984, pp. 253 y 269, esp.) mientras que el *contento* no exige sino la mera conformidad, la aceptación de cualquier estado de cosas, en alguna medida «gratificante», por degradante o humillante que resulte para el ser humano en particular de que se trate, o para sus semejantes.

El *contento* sería algo semejante al goce experimentado por las

personas que no hubieran alcanzado el grado de autonomía, de libertad, personas que no fueran enteramente «morales», en una palabra. Vendría a resultar el contrapunto *no moral* de la felicidad: algo no semejante a ella, sino su opuesto y contrario.

b) La distinción entre la diversa *calidad de los placeres* abunda en este supuesto que expresa Mill de modo tajante: «Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros» (Mill, 1984, p. 48). Por lo tanto no es el placer sumado indiscriminadamente el objetivo a perseguir por el utilitarismo en la versión que Mill ofrece, sino un placer «cualificado» que produzca individuos autosatisfechos, autorrespetados, que podríamos situar en el nivel posconvencional de Kohlberg, sin duda alguna.

Moore ha dirigido duras críticas a la distinción entre placeres efectuada por Mill, alegando que si lo que cuenta es la «calidad» del placer hemos introducido un cuerpo extraño en el utilitarismo, de modo que se produce contradicción con las premisas básicas que tomaban el placer como criterio último (Moore, 1971, pp. 79-81). En gran medida, sin embargo, esta crítica se desvanece como irrelevante si consideramos el platonismo soterrado que lleva a Moore a mantener, al estilo del *Filebo* de Platón, una correspondencia biunívoca entre nombres y referencias, de tal suerte que para todo atributo, «bueno», «malo», «redondo», «amarillo», «placentero», etc., ha de existir una cualidad natural o no natural que sea su referente. De este modo, «placentero» apuntaría, según este erróneo criterio de Moore, a una entidad o «cualidad» natural tan real, como la mesa a la que apunto cuando menciono mi mesa de escribir, pongamos por caso.

Sin adentrarnos ahora en disquisiciones lingüísticas, baste sugerir la posibilidad que ya fue apuntada por Mill de que la felicidad no constituya ninguna entidad abstracta, sino un conjunto de condiciones, requisitos, que no son sólo simples medios para obtener la felicidad sino que constituyen cabalmente *la felicidad*. «Los ingredientes de la felicidad son muy varios —afirmará Mill— y cada uno de ellos es deseable en sí mismo y no simplemente cuando se le considera como parte de un agregado ... Son deseados y deseables en y por sí mismos. Además de ser medios, son parte del fin» (Mill, 1984, p. 92).

Siendo esto así, como considero plausible, no todos los elemen-

tos de la felicidad presentan el mismo peso específico. Existen múltiples maneras de entender la felicidad y el placer. Posiblemente, como había adelantado Platón en *La República*, a cada tipo moral de hombre corresponda una manera de ser feliz. Si partimos de una determinada concepción del hombre óptimo, como ocurre en el caso de Mill, llegaremos coherentemente a defender un tipo de felicidad como más intensa, profunda, y por tanto más válida, en cuanto felicidad, sin recurrir a ningún otro criterio extrínseco a la misma.

Por supuesto que las concepciones o definiciones del hombre no son «inocentes» ni valorativamente «neutras». Postulamos un tipo de felicidad porque queremos el hombre que queremos, y queremos la felicidad que queremos porque postulamos el ideal de hombre que postulamos. Mill pretende, con relativo éxito, romper este círculo, apelando al criterio de los *jueces competentes*:

> En relación con la cuestión de cual de dos placeres es el más valioso, o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o, en el caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo (Mill, 1984, p. 52).

No obstante lo dicho, Mill no es enteramente consecuente y, adelantándose a las conclusiones que dichos jueces competentes pudieran alcanzar, apunta reiteradamente tanto a las causas que para él constituyen el mayor infortunio humano como a los motivos y situaciones que a su juicio más favorecen la felicidad, tanto individual como colectiva. Así indicará, por una parte, que el egoísmo y la falta de cultura intelectual constituyen las causas principales de una vida insatisfactoria (*ibid.*, p. 57); mientras que, por el contrario, la búsqueda de la virtud, en la que parecen incluirse tanto el autodesarrollo y la excelencia, como la imparcialidad y la benevolencia constituyen el factor más importante y decisivo para el logro de la felicidad, de tal suerte que

> el criterio utilitarista mientras que tolera y aprueba todos aquellos otros deseos adquiridos, en tanto en cuanto no sean más perjudiciales para la felicidad general que aliados de ella, recomienda y re-

> quiere el cultivo del amor a la virtud en la mayor medida posible, *por ser, por encima de todas las cosas, importante para la felicidad* (las cursivas son mías). (*Ibid.*, p. 95.)

La falta de comprensión del contenido de la felicidad postulada por Mill, que podríamos denominar «felicidad moral», ha llevado a algunos autores a insistir incomprensiblemente en que los conceptos de autorrealización, autonomía e independencia son piezas que no encajan dentro del esquema del utilitarismo de Mill. Así, al referirse Plamenatz a uno de los más sugerentes pasajes del capítulo III de *Sobre la libertad* en el que Mill afirma en perfecta consonancia con su concepción utilitarista de la felicidad: «Realmente no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino también la clase de hombres que lo hacen» (Mill, 1981, pp. 129-130), o aquel otro en que, páginas más adelante, insiste en que lo mejor que puede decirse de toda condición de los negocios humanos es que aquella acerca a los seres humanos mismos a lo mejor que ellos pueden ser (*ibid.*, p. 136), mantiene el mencionado autor que «nada podía ser menos utilitarista que el espíritu de esta cuestión» (Plamenatz, 1966, p. 129), por cuanto la idea de autodesarrollo y autoperfección personal, una idea que nunca deja de atraer a Mill, «es la negación de los principios utilitaristas que profesa» (*ibid.*, pp. 132-133).

La explicación ofrecida por Berger, respecto a la posición de Mill, me parece, en cambio, mucho más convincente. Según explica Berger, la moralidad para Mill brota de la naturaleza humana. Conforme con la concepción de la naturaleza humana por parte de Mill, ciertas cosas son ingredientes necesarios de la felicidad, otras son esencialmente antitéticas. De este modo, no sólo la propia concepción de la felicidad que Mill mantiene puede justificar el rechazo de ciertos deseos, como por ejemplo el deseo de dominar a los demás, sino que implica que ciertas necesidades, deseos, intereses, etc., conllevan un peso especial, en particular en el caso de valores como la libertad y la autonomía (Berger, 1984, p. 209). De donde se colige que los hombres que se acercan a lo mejor que pueden ser son los hombres libres y autónomos, que son al tiempo los hombres felices por antonomasia. Con lo cual Mill no sólo no se ha apartado un ápice de su utilitarismo, sino que ha reafirmado sus connotaciones particulares que le hacen diferir de sus predecesores, especialmente de Bentham.

De hecho el título del tercer capítulo de *Sobre la libertad* es de suyo sumamente significativo. Reza así: «De la individualidad como uno de los elementos del bienestar». Lo que equivale a decir que se concibe la individualidad, con sus implicaciones de autodesarrollo, autorrespeto y autonomía personal, no como compatible con, o conducente a la felicidad, sino como parte integrante de la misma.

2.2.2. *Lo deseado, lo deseable y la «falacia naturalista»*. Aunque no sea más que de forma esquemática, considero que es de rigor abordar el tema de hasta qué punto cometió Mill la falacia naturalista como Moore pretende, aspecto que despacharé con relativa celeridad dado que ya lo he tratado minuciosamente en *Cómo ser un buen empirista en ética* (E. Guisán, 1985, pp. 83-108), trabajo al que remito al lector interesado en ampliar detalles sobre el tema.

El capítulo cuarto de *El utilitarismo* titulado «De qué tipo de prueba es susceptible el principio de utilidad» contiene un párrafo que ha sido analizado exhaustivamente en el presente siglo. Al intentar demostrar que la felicidad es el único fin deseable, como fin, argumenta Mill de la siguiente manera:

> La única prueba que puede proporcionarse de que un objeto es visible es el hecho de que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga ... De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desea realmente.

No hace falta decir que cuando menos en un sentido no parece demasiado feliz la argumentación de Mill, que adolece de imprecisiones y omisiones importantes. Existen una serie de premisas elípticas que Mill tiene en cuenta, sin duda, al emitir su juicio, pero que no son presentadas de forma clara al lector, de tal suerte que la argumentación, tal como aparece, es decididamente defectuosa. Si visible es traducible, aproximadamente, por lo que es susceptible de ser visto, deseable, sólo en una de sus acepciones puede ser considerado como equivalente de «susceptible de ser deseado». En ética particularmente su significado se aproxima más adecuadamente a «lo que se ha de desear» o «lo que es digno de ser deseado», con lo cual parece pertenecer a un ámbito distinto de aquel en que se inscribe deseado, a saber: mientras que *deseado* podría considerarse

como perteneciente al mundo de los hechos y las descripciones, *deseable* se inscribe en el mundo de los valores y las prescripciones (cf. Alan Ryan, 1974, p. 117).

No quisiera entrar aquí, ya que ni el espacio ni el lugar lo hacen oportuno, en el debate acerca del posible hiato o *gap* entre «es» y «debe». Indicaré únicamente con suma brevedad que considero acertadas las posturas adoptadas entre otros por MacIntyre o Ferrater Mora que insisten en la no separación tajante entre lo fáctico y lo valorativo, apuntando hacia nociones «puente» o a la noción de continuos tan presente en la obra ferrateriana (J. Ferrater Mora, 1979, pp. 34 y ss.).

Desde ese punto de vista creo que Mill no anduvo del todo desencaminado al buscar algún tipo de puente entre *deseado* y *deseable*, aunque se dé una identificación excesiva entre ambos términos, tal como él se expresa. Sin embargo, si tenemos en cuenta que la felicidad *deseable* no es sino la felicidad *deseada* por los individuos autónomos, libres y autodesarrollados que Mill toma como modelo de la naturaleza humana educada y madura, si nos remitimos, en suma, al apartado anterior en el que la «felicidad» aparece como sinónimo de «felicidad moral», veremos que, efectivamente, la felicidad deseada es la felicidad deseable, pues el mundo de las valoraciones no puede proceder de un mundo de nociones apriorísticas, ni equivaler a cualidades «no naturales», sino generarse o emerger directamente de las actitudes cualificadas de los seres humanos.

De Mill podría decirse, si acaso, aquello que constituye el provocativo y sugerente título de un trabajo de Kohlberg: «Del es al debe: Cómo cometer la falacia naturalista y salir con éxito de la empresa» (Kohlberg, 1981, pp. 101-190).

Por lo demás, las coincidencias entre Kohlberg y Mill son sorprendentes aun cuando Kohlberg parezca defender más bien una visión de la ética de corte kantiano. Así, la idea del ser humano como ser en progreso y desarrollo (Ryan, 1970, p. 255) hace que ambos autores encuentren en el *es* de la facticidad (cuando se cumplen los requisitos de autodespliegue y la superación de las etapas preconvencional y convencional, hasta alcanzar el nivel posconvencional o de autonomía personal frente a las normas establecidas) el nexo adecuado que enlaza el mundo de los hechos con el *debe* de la prescriptividad. Lo que los seres humanos *llegan* a ser cuando se desarrollan libre e ilustradamente, eso es lo que los seres humanos *deben* llegar a ser.

2.2.3. *Libertad y solidaridad: el reto de Mill.* Como ya indiqué anteriormente, el gran reto que se les presentaba a John Stuart Mill y a Harriet Taylor, si hemos de hacer caso de las afirmaciones de Mill en su ya comentada *Autobiografía*, era el de conciliar el desarrollo de la autonomía individual con la solidaridad en el disfrute de los bienes producidos por todos.

Para Mill, sin embargo, el reto dista mucho de ser insuperable, dada su concepción optimista del hombre como animal social, que le lleva a superar desde el principio el hedonismo psicológico individualista o egoísta de Bentham. Afirmará así en *El utilitarismo* que sólo «aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se planteasen no tomar en consideración a los demás, a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados» (Mill, 1984, p. 88).

Si bien en el estado social en que los contemporáneos de Mill se encontraban, un ser humano no podía sentir todavía «aquella profunda alegría» que haría imposible las fricciones y las malquerencias (cf. *ibid.*, p. 87), el progreso, tanto moral como político, caminaba, según Mill, hacia la consecución de un estado semejante en el que la simpatía fuese tan amplia y profunda como parece deseable. Se caminaba inexorablemente hacia un tiempo en que los intereses de todos habían de ser considerados por igual (*ibid.*, p. 84).

Por lo demás, como Berger ha indicado, la argumentación de Mill muestra, frente a acusaciones como las de Rawls de no viabilidad o plausibilidad de la teoría utilitarista al no tener en cuenta la separabilidad (*separateness*) de las personas (Rawls, p. 188) que, al menos en un sentido importante, las personas *no* están separadas, sino que estamos ligados unos a otros por relaciones de mutua dependencia (Berger, 1984, p. 183).

Por añadidura, frente a un gran número de críticas tendenciosas de autores contemporáneos habría que afirmar que para Mill no solamente la mayor felicidad de cada persona radica en la mayor felicidad de todo el mundo (*ibid.*, p. 61) sino que la felicidad de todo el conjunto sólo es posible si cada persona en particular es tratada como un ser libre, autónomo e irrepetible.

Hasta tal punto llega la valoración del desarrollo individual y la autonomía de cada individuo en Mill que en *Del gobierno representativo* rechaza vehementemente la posibilidad de un dictador o déspota benévolo que poseyendo una actividad intelectual sobrehu-

mana dirigiese todos los asuntos de un pueblo intelectualmente pasivo. «¿Qué clase de hombres pueden formarse bajo parecido régimen? ¿Cuál será el desenvolvimiento de sus facultades intelectuales y activas?», se pregunta Mill (Mill, 1985a, p. 31). Para apuntar entre otros males: «la inteligencia se resiente de este régimen y las capacidades morales humanas no sufren menos sus efectos ... Privad a un hombre de que haga algo por su país y no se cuidará de él para nada» (*ibid.*, p. 32).

Por el contrario, el buen gobierno, tal como lo concibe Mill, al igual que todo tipo de institución social o de transacción entre los seres humanos, habrán de ir encaminados a la potenciación de las capacidades de autogestión, autodesarrollo, autonomía, participación activa, creatividad, inventiva, desarrollo de la originalidad y de la individualidad.

En una u otra medida, estos ideales aparecen reiteradamente tanto en *Sobre la libertad*, *Del gobierno representativo* o en *Principios de economía política*. En *Del gobierno representativo* se hace énfasis, al igual que en *Sobre la libertad*, en que lo que importa no son únicamente los resultados cuantificables, las cosas o bienes conseguidos, sino que «debe juzgarse al Gobierno por su acción sobre las cosas, por lo que hacen los ciudadanos y por lo que hace con ellos, por su tendencia a mejorar o no a los hombres» (*ibid.*, p. 23), de tal suerte que la mejor forma de gobierno «es la que inviste de soberanía a la masa reunida de la comunidad teniendo cada ciudadano no sólo voz en el ejercicio del poder sino, de tiempo en tiempo, intervención real por el desempeño de alguna función local o general» (*ibid.*, p. 35).

Se trata, muy especialmente, de lograr la mejora y el empleo de las facultades morales, intelectuales y activas existentes (cf. *ibid.*, p. 35) de todos los ciudadanos, de modo que sus relaciones mutuas sean de manifiesta solidaridad, sin perjuicio para el respeto de las peculiaridades propias de cada individuo. Lo que le preocupa a Mill hasta la obsesión es la *educación moral e intelectual* de los individuos que garantice su autodespliegue y su participación inteligente y desinteresada en la cosa pública. Tanta es dicha preocupación que en algunos momentos aflora un indiscutible elitismo intelectual que niega el voto a los analfabetos e insiste en que «la enseñanza universal debe preceder al sufragio universal» (*ibid.*, p. 103), o considera que incluso entre los que tienen derecho al voto habrá de existir de-

terminada cualificación que diferencie el peso específico del voto de acuerdo con la mayor capacidad intelectual. Hay cierto platonismo subyaciendo a su afirmación de que «no es útil, sino perjudicial, que la Constitución proclame a la ignorancia y a la ciencia como iguales títulos a gobernar el país», cuando, por el contrario, «a los mejores y los más sabios les corresponde una influencia mayor» (*ibid.*, p. 111).

Numerosas y aceradas críticas podrían ser hechas a John Stuart Mill, en este punto particular, desde posicionamientos progresistas, pero muy posiblemente fueran injustas al espíritu, que no a la letra, de las declaraciones de Mill, cuyo objetivo primordial era cualificar a la gran masa de la población hasta convertirla en un conjunto, lo más amplio posible, de individuos imparciales y benévolos, ilustrados y libres, de modo que el gobierno de las mayorías no cualificadas se convirtiera en un gobierno de «mayorías ilustradas» que supieran hacer lugar y escuchar a las minorías, dejándose influir por ellas en la medida en que tuvieran de su parte razones convincentes.

La tensión minorías-mayorías, individuo-sociedad, libertad-solidaridad, constituye el tema recurrente de la filosofía moral y política de Mill. El intento de hacer justicia a las demandas de ambas partes realizado por Mill, sin sacrificar ni los intereses individuales a los del conjunto, ni los del conjunto a los caprichos o intereses puramente individuales, constituye uno de los mayores esfuerzos históricos por ser justo con las exigencias legítimas de las partes en litigio. Por todo lo cual, no alcanzan a Mill, como ya adelanté, la mayor parte de las críticas contemporáneas que prefieren elegir, como fácilmente refutable oponente, un utilitarismo primitivo y sin matizaciones que Mill nunca defendió, y que ofende a la más elemental sensibilidad respecto a los derechos individuales de las personas. Mill, por el contrario, ofreció al mundo una teoría sugerente y equilibrada que postulaba la defensa de los derechos de todos los seres humanos relativos a tener una opinión propia, que pudieran difundir y defender, a ser dueños de sus vidas, sus cuerpos y sus mentes (Mill, 1981, p. 66) sin que ningún Estado o institución social puedan arrogarse la función paternalista de velar por la felicidad particular de los individuos, limitando las restricciones de la libertad a aquellos casos en que vaya en detrimento de las libertades o el bienestar ajeno (*ibid.*, p. 65), al tiempo que postulaba una propuesta original en favor de lo que he venido en llamar *goce solidario*, o libertad solidaria, con-

sistente en afianzar las relaciones de solidaridad de tal suerte que, mediante un proceso de educación de los pueblos, logremos de ellos que desarrollen libremente los movimientos espontáneos de cooperación, que generen a la larga una sociedad solidaria y libre. Todo ello sin necesidad del intervencionismo del Estado más allá de aquellas circunstancias en las que la escasa preparación intelectual y moral de los sujetos no les mueva por ellos mismos a entregarse a la defensa de la *religión de la humanidad*, religión no dogmática, no sobrenatural, con la que Mill, intentando no caer en los excesos de Comte, a quien critica en numerosos lugares (Mill, 1981, p. 70 y 1986a, pp. 205-206), quiere evitar los males inherentes a la educación a cargo de las iglesias establecidas que mutilan el libre pensamiento humano y reducen al hombre a un infantilismo intelectual que le impide discernir por sí mismo, sometiéndolo a autoridades morales y dogmas insoslayables.

Respecto a la consideración de las religiones establecidas y los dogmas recibidos, si bien Mill no niega *todo* valor a *parte* de las enseñanzas éticas impartidas por las religiones sobrenaturales, es igualmente enérgico al afirmar que «una parte de la enseñanza moral más noble y más valiosa ha sido obra de hombres que no sólo desconocían, sino que rebajaban la fe cristiana» (Mill, 1981, p. 118). Por lo que se refiere a la *religión de la humanidad* propuesta por Mill, ésta intenta fomentar «el sentido de unidad con el género humano y un profundo sentimiento por el bien común» (Mill, 1986b, p. 81), inculcándose así una

> moralidad fundamentada en amplias y prudentes opiniones sobre el bien común, sin sacrificar totalmente los derechos del individuo en favor de la comunidad, ni los de la comunidad en favor del individuo; una moralidad que reconozca, de una parte, los compromisos del deber y, de otra, los de la libertad y la espontaneidad, ejercería su poder en las naturalezas mejor dotadas, despertando en ellas las virtudes de la generosidad y de la benevolencia, además de la pasión por alcanzar altísimos ideales (*ibid.*, pp. 78-79).

Pocos comentarios precisa la cita acabada de mencionar que bien pudiera servir de colofón a la exposición de la filosofía moral y política de un agnóstico liberal que no desestimó las enseñanzas del socialismo, en su versión «utópica», y que luchó, como se muestra

en el espléndido capítulo VII del libro IV de los *Principios de economía política*, titulado «Del futuro probable de las clases trabajadoras», no tanto por elevar la situación económica de los trabajadores sino por eliminar la situación de *asalariados*, no sólo por las ventajas materiales que ello pudiera acarrear, sino muy especialmente por dotar de autonomía y *dignidad* a los que, juntamente con la «clase» de las mujeres, habían sido considerados como niños a los que el patrón debía guiar (Mill, 1978, pp. 649-650).

Un régimen colectivista le pareció a Mill la solución ideal para que el individuo se librase al tiempo de la soledad egoísta del trabajo privado y de la nociva tutela a que le sometía el trabajo en grandes fábricas para un patrón, de tal suerte que, conforme a la propuesta de Mill, «en la propiedad común de todos los que trabajan en un empleo productivo» nos aproximaríamos más que de ninguna otra manera a la «justicia social y el ordenamiento más beneficioso de los asuntos industriales para el bien universal» (*ibid.*, p. 677).

Por lo que a las mujeres como clase oprimida se refiere, Mill abogó por su plena integración, tanto en las tareas de coparticipación en el gobierno, defendiendo el sufragio femenino (Mill, 1985a, pp. 112-113), como su participación en pie de igualdad en el mundo del trabajo (Mill, 1978, pp. 650-651), como instrumentos ambos para su plena emancipación y logro de su *autonomía* como seres humanos.

En resumen, podríamos decir que la educación en general, por una parte, el culto a la religión de la humanidad, por otra, y la transformación de las relaciones económicas y sociales basada en principios de igualdad y libertad, son los tres pilares sobre los que Mill intenta el desarrollo de su filosofía que, aunque evidentemente incompleta como puede parecernos más de un siglo después de haber sido formulada, ofrece bases sólidas para una teoría de la convivencia sin «dios ni amo», por decirlo con Bakunin o, si preferimos la expresión de Feuerbach, para una sociedad en la que el hombre sea dios para el hombre, y la vida gozosa y solidaria de seres libres y autónomos la meta a conseguir.

BIBLIOGRAFÍA

Bentham, J. (UC), escritos de Bentham conservados en la biblioteca del University College, Londres.
—, *The Works of Jeremy Bentham*, Edimburgo, 1838-1843, 11 vols.
—, «An Introduction to the Principles of Moral and Legislation», ed. Burns y Hart, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. II, Londres, 1970.
—, «A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government», ed. Burns y Hart, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Londres, 1977.
Berger, Fred R., *Happiness, Justice and Freedom - The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, Cal., 1984.
Dinwiddy, J. R., «Bentham on Private Ethics and the Principle of Utility», *Revue Internationale de Philosophie*, 141 (1982).
Duncan, Graeme, *Marx and Mill. Two views of social conflict and social harmony*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
Farrell, D. M., *Utilitarismo. Ética y política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983.
Ferrater Mora, J., *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
Guisán, E., *Cómo ser un buen empirista en ética*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
Hart, H. L. A., *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development*, Harper and Row Publishers, Nueva York, 1981.
Lyons, D., *In the Interest of the Governed: A Study of Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford, 1973.
Mill, J. S., *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, en *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, University of Toronto Press, Toronto, 1969.
—, *Principios de economía política* (*Principles of Political Economy*, 1848), trad. cast. de Teodoro Ortiz, FCE, México, D.F., 1978.
—, *Sobre la libertad* (*On Liberty*, edición original 1859) versión castellana de Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
—, *El utilitarismo* (*Utilitarism*, edición original 1863), introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
—, *Del gobierno representativo* (*Considerations on representative Government*, edición original 1861), traducción de Marta C. C. de Iturbe, Tecnos, Madrid, 1985a.

—, *Capítulos sobre el socialismo* (*Chapters on Socialism*, edición original 1879), incluido en *Sobre la libertad, capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Orbis, Barcelona, 1985b.
—, *Autobiografía* (*Autobiography*, edición original 1873). Introducción, traducción y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1986a.
—, *La utilidad de la religión* (*Utility of Religion*, incluido en *Three Essays on Religion*, edición original 1874), introducción, traducción y notas de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1986b.
Moore, G. E., *Principia Ethica* (1.ª edición 1903), Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
Plamenatz, J., *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford, 1966.
Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971. (Hay trad. cast.: *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1979.)
Robson, J. M., *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1968.
Ryan, A., *The Philosophy of J.S. Mill*, Macmillan, Londres, 1970.
—, *J. S. Mill*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974.

FERNANDO SAVATER

SCHOPENHAUER

El pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer (1788-1860) estuvo todo él orientado a buscar un remedio eficaz contra el sufrimiento y la desolación de la vida. La moral —es decir, la sección *práctica* de su filosofía— no es un apéndice ni un corolario, sino la razón de ser misma del sistema. Schopenhauer no parte de la curiosidad ante el mundo, ni sus reflexiones están movidas por un afán desinteresado de conocimiento verdadero: su punto de partida es una *intuición* supremamente clara e indiscutible, la condición abominable de la existencia humana, siniestro cóctel de dolor, frustración y hastío. Si los hombres llevaran una vida feliz o al menos no patentemente miserable, jamás se les ocurriría algo tan embarazosamente antinatural como ponerse a *pensar*. La necesidad metafísica brota de nuestro espanto y nuestras convulsiones, del hueco desarraigo de nuestro hastío que nos hace no sólo ajenos, sino *incompatibles* con el mundo. Por ello la respuesta a la más radical pregunta filosófica no puede ser teórica, sino práctica: no buscamos una doctrina más certera ni información fiable sobre la realidad, sino el método para *curarnos* del mal de ser. En uno de sus libros de juventud (*Lacrimi si Sfinti*, Bucarest, 1937), Cioran tiene escrito: «Algunos se preguntan aún si la vida tiene un sentido o no. Lo que equivale en realidad a preguntarse si ella es *soportable* o no lo es. Aquí se detienen los problemas y comienzan las *resoluciones*». Schopenhauer responde de entrada negativamente a la cuestión planteada y toda su filosofía se labra como un esfuerzo por alcanzar la resolución adecuada ante tal evidencia.

Los enemigos personales de Schopenhauer, tal como queda am-

pliamente establecido en su obra, fueron los burócratas y académicos de la filosofía, aquellos cuyo pensamiento «jamás entristeció a nadie», según la fórmula de su discípulo y antagonista principal, Friedrich Nietzsche. Estos filisteos esterilizan la cuestión metafísica primordial (y no olvidemos que la palabra *quaestio* significa en latín tanto «pregunta» como «tortura») con apresuradas o prolijas respuestas destinadas a tranquilizar al demandante, a anestesiarle cobardemente, a reconciliarse con los horrores de la existencia. La inquietud filosófica nace como la rebeldía más radical, el único *non serviam* básico al lado del cual todas las otras desobediencias son tímidas componendas: la rebelión contra la obligación de *querer vivir*. Cómplices ideológicos de dicha obligación, los filósofos universitarios y la mayoría de sus variantes extrainstitucionales ahogan bajo paletadas de tópicos y sofismas la llamarada insumisa de la lucidez.

Tres vías tienen los burócratas de la filosofía para liquidar la incómoda pregunta metafísica. La primera es la de los idealistas a lo Hegel, criaturas ministeriales cuyo discurso teórico no es más que una versión laica de la exaltación clerical de la providencia divina, encarnada ahora en la forma suprema del Estado que paga sus sueldos y exige su apología. La segunda es la de los supuestos «revolucionarios», creyentes en las santas virtudes del desorden y en el poder redentor del progreso histórico. La tercera es la de los científicos materialistas que niegan a lo real cualquier calificativo acerbo o encomiástico y sostienen que en verdad no es lícita más que la pura descripción no valorativa de lo existente. Contra estos últimos afirma contundentemente Schopenhauer: «Que el mundo tiene solamente un significado físico y no uno moral es un error fundamental, el más grande y el más pernicioso de todos, la auténtica *perversidad* del pensamiento. En el fondo, es algo parecido lo que la fe personificó como el anticristo» (*PP*, cap. VIII, vol. II). La enemistad que practicó contra los profesores de filosofía le fue devuelta por éstos con creces a Schopenhauer; si no hubiera sido por los escritores, artistas (como Richard Wagner) o simples hombres de mundo, su pensamiento hubiera sido extirpado rencorosamente de la historia de la filosofía. Todavía en 1900, cuando se planteó una suscripción popular para levantar un monumento a Schopenhauer en Frankfurt, figuras de la academia tan relevantes como Wilhem Dilthey negaron su colaboración para honrar a quien tan indecorosamente había hablado de su gremio...

Para Schopenhauer, la doctrina moral debe responder ajustadamente a una determinada concepción metafísica. Tal como en el caso de Espinosa, el amplio y profundo recorrido que lleva a cabo en su obra principal por todos los ámbitos ontológicos tiene como objetivo mayor servir de fundamento a su ética. Tanto para Espinosa como para Schopenhauer, la metafísica es *ancilla ethicae* y para ambos lo esencial no es conocer más, sino vivir mejor. La diferencia entre ellos estriba en que el pensador judío quiere potenciar por medio de la inteligencia el goce más excelente, mientras que el alemán pretende anular por medio de la misma inteligencia la obligación de sufrir. En ninguno de los dos casos la vida más alta, más excelsa, es la de la contemplación racional —como parece que supuso Aristóteles—, pero ambos creen que no puede alcanzarse sino por medio de esa contemplación. Insisto en ese paralelismo porque se trata de los dos únicos casos en la modernidad de intentos filosóficos *completos* de alcanzar la sabiduría —como arte de la vida buena por medio de la comprensión metafísica más correcta de lo real— y no de edificar un sistema académicamente más coherente o de pergeñar un practicón de máximas sociopolíticas para vadear sin ahogarse los torrentes de este mundo.

Pero la oposición radical entre Espinosa y Schopenhauer (dos espíritus, por lo demás, tan afines en su relación con el pensamiento y con las instituciones políticas o universitarias) estriba precisamente en la caracterización que en cada uno recibe ese fundamento metafísico del que va a depender la actitud ética. Espinosa, revolucionario en otros aspectos, permanece aquí fiel a la tradición occidental y hace de lo eterno, inmutable y supremamente productor de todo —*Deus sive natura sive substantia*— el bastión de la armonía y la racionalidad consecuente. «Bien» y «mal» no son más que ideas confusas producidas por la limitación apasionada de los individuos, incapaces por lo común de comprender la necesidad insobornable e *incalificable* según la cual se organiza perennemente lo real. Con modulaciones más o menos relevantes, este es el punto de vista clásico —tanto teísta como materialista o naturalista— del pensamiento occidental. Por el contrario, Schopenhauer se opone frontalmente a este dictamen. En él, por vez primera en nuestra tradición filosófica, lo que siempre fue metafísicamente ensalzado recibe denuestos, mientras que lo humillado se ve al menos comparativamente ensalzado. Por decirlo con las palabras de Max Horkheimer, uno de

nuestros contemporáneos que mejor ha sabido resaltar la importancia y peculiaridad de Schopenhauer:

> El ser sumo, supremamente real, el ser esencial metafísico al que dirigen la mirada los filósofos desde el cambiante mundo de las cosas existentes no es al mismo tiempo el bien, y los grados de la realidad no son grados de perfección; la mirada que contempla lo positivamente infinito, lo incondicionado, no enseña lo que ha de hacerse: es imposible invocar la autoridad del ser si se quiere ir a parar a una acción conveniente ... Para Schopenhauer, el bien es mucho más lo efímero, el pensamiento y la apariencia que lo que se reproduce perennemente (*Sociológica*, Madrid, 1966).

Por el contrario, la entidad metafísicamente prioritaria, necesaria y eterna, es presentada en esta filosofía como absurda, cruel, caprichosa y vacua... descalificaciones que en otros pensamientos sirven para zaherir a la finitud. Schopenhauer lleva a cabo la mayor *subversión metafísica* de la filosofía moderna y sólo a partir de él puede hablarse realmente de ruptura con el orden de pensamiento cristiano medieval.

Tanto las ideas fundamentales de su sistema filosófico como en particular sus opiniones éticas no sufrieron ninguna modificación importante a lo largo de la trayectoria intelectual de Schopenhauer; su doctrina se fue haciendo más detallada a lo largo de su vida, pero mantuvo intactos los cimientos establecidos en su formulación primera. Por ello no distinguiremos al hablar de lo esencial de su pensamiento entre diversas épocas o etapas. Si en alguna ocasión una concepción del mundo —rica, profunda y articulada— ha parecido salir completa e impecable de la cabeza de su autor desde su juventud, tal como Atenea nació con todas sus armas y pertrechos del cerebro de Zeus, fue sin duda en el caso de Schopenhauer.

El concepto central de la metafísica schopenhaueriana es el de *voluntad*. Esta noción, compleja hasta el equívoco, abarca la entraña del mundo y también su calificación. La voluntad schopenhaueriana merece, mucho mejor que el hombre, la denominación sartriana de «pasión inútil»: ímpetu universal de autoafirmación, es un ciego afán de ser que late tras la diversidad de las apariencias y que se alimenta inacabable e inexplicablemente de sí misma. La cosa-en-sí kantiana, que era un postulado epistemológico, se convierte aquí en fuerza *demoníaca*. En la voluntad no hay ningún mi-

ramiento: recordando el «par delicatesse j'ai perdu ma vie» de Rimbaud, debemos decir que esta vida que nunca se pierde y que se nutre sin tregua de la muerte es la *indelicadeza* suma. La voluntad es única, porque a ella no se le pueden aplicar la sucesión numérica ni ningún otro de los baremos discriminatorios del conocimiento, pero su representación es una multiplicidad contradictoria y aparentemente irreductible. La voluntad se diversifica en una pluralidad de formas —cada una de las cuales realiza, en la concreción de espacio y tiempo de la representación, la invariable eternidad de una *idea*, en el sentido platónico del término— y estas individualidades se persiguen, enfrentan y destruyen entre sí; cada una representa el límite de otras y su deseo, la amenaza que las compromete y el objetivo cuya pérdida las hace zozobrar. En cada una de estas formas parciales está empero la voluntad toda entera, por lo que los anhelos y limitaciones que las oponen a las demás formas son experimentados de manera dramática, como una perpetua y doliente frustración. Este es el origen del *dolor* universal: el contraste entre la infinitud de la voluntad que constituye la realidad íntima de cada individuo y la limitación de su forma determinada, opuesta a otras formas y condenada a buscarlas o rehuirlas. Ningún objeto del universo puede satisfacer definitivamente los apetitos de un individuo, porque todos los objetos son limitados y los anhelos individuales expresan una voluntad sin límites. De aquí que todos los seres existan en el enfrentamiento perpetuo, meramente objetivo en las cosas inanimadas y crecientemente doloroso según aumenta la capacidad de sentir reflexivamente esta contradicción irresoluble.

En el hombre, la manifestación de esta voluntad que le constituye dentro de los contornos de su destino individual es el *egoísmo*. Todas las morales que han predicado el camino para conseguir una felicidad positiva de cualquier tipo no son más que hipóstasis ideológicas del egoísmo de la voluntad, que es tan perfectamente *impuesto* como la ley de la gravedad o la función clorofílica de ciertas plantas. En dejarse llevar por el egoísmo no hay más que el puro movimiento de la necesidad que nos constituye; si puede hablarse de libertad, se tratará precisamente de la resistencia a esa imposición egoísta que desemboca inevitablemente en el dolor y la frustración. Las morales más altas han buscado de un modo u otro la *renunciación* a las pompas y obras del egoísmo. En su caso más sublime, la moral y metafísica budista, ha profesado que todas las

diferencias aparentemente sustanciales entre los individuos no son más que efectos ilusorios del velo de Maya, el gran espejismo universal, y que el deseo es la urdimbre misma del dolor que siempre nos acongoja en forma de insatisfacción, miedo a perder lo que transitoriamente nos satisface o hastío por la suspensión accidental del deseo.

En el egoísmo, ley de gravedad de nuestra vida psíquica y social, no puede haber abono para ninguna moral digna de ese nombre.

> Lo propio y característico de estos actos —dice refiriéndose a las acciones morales— es, en nuestra opinión, la exclusión de ese tipo de motivos que provocan todas las demás acciones humanas, a saber: los *interesados*, en el sentido más amplio de la palabra. De ahí, precisamente, que el descubrimiento de un motivo interesado, si era el único, baste para quitar a un acto todo valor moral; y si no ha sido más que secundario, para menguarlo. La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral* (*FDM*, cap. III, par. 15).

Lo cual es tanto más difícil si se toma en consideración cualquier análisis no viciado por el morbo edificante de nuestra intimidad:

> Más de uno se maravillaría al ver de qué se compone su conciencia, que le parece tan espléndida, poco más o menos de: 1/5 de temor a los hombres, 1/5 de temor religioso, 1/5 de prejuicios, 1/5 de vanidad y 1/5 de costumbre. De tal manera que en el fondo no es mejor que aquel inglés que decía: *I cannot afford to keep a conscience* [Permitirme una conciencia es demasiado lujo para mí] (*FDM*, cap. III, par. 13).

Los eudemonismos terrenales o celestiales no son más que formas de cálculo egoísta que nos entregan a los mecanismos ciegos de la voluntad universal; por ello fue indudable mérito de Kant el considerarlos ejemplos de *heteronomía* moral. La autonomía ética debe surgir de consideraciones opuestas a las que motivan con el peso de su coacción cósmica la mayoría abrumadora de nuestros gestos.

Pero Kant, con todo su talento innovador, no supo hallar el fundamento de la ética. Postular una ley moral misteriosamente inscrita en la conciencia humana no es más que una forma de recuperación subrepticia del viejo mensaje religioso. Una ley necesita alguien que

la dicte y la sancione, apoyándola con amenazas o promesas: la ley moral es tan difícil de imaginar sin Dios como la sonrisa flotante e incorpórea del desvanecido gato carrolliano. De ahí que finalmente Kant se vio obligado a recuperar toda la parafernalia religiosa de divinidad sancionadora, alma inmortal, más allá justiciero, etc.,... al final de su *Crítica de la razón práctica*. Lo que le ocurre al maestro de Königsberg, comenta jocosamente Schopenhauer, es semejante a la aventura del marido calavera que una noche de carnaval se lanza a la fiesta bien embozado decidido a gustar placeres extraconyugales, se empareja con una sugestiva enmascarada, la corteja apasionadamente y cuando va a consumar su deseo descubre que se trata precisamente de su esposa. Kant parece despedir el fundamento religioso de la moralidad pero sólo para recuperarlo como por milagro un poco más tarde; la ley que tanta admiración le produjo al considerarla inscrita en el corazón humano tiene el mismo origen que la bóveda estrellada no menos admirable, la factura divina.

En cuanto al imperativo categórico mismo, tampoco se halla tan absolutamente limpio de connotaciones egoístas como el intelectualismo kantiano parece suponer. En realidad, toda su complicada y agresivamente abstracta formulación no es más que una sofisticación profesoral de la más extendida y antigua de las normas morales: «No hagas a los demás lo que no deseas que los demás te hagan a ti». El fundamento de esta recomendación presente de un modo u otro en todas las culturas no debe ser más que el temor a las consecuencias de una destructiva reciprocidad en el mal. El imperativo kantiano pronto revela sus motivaciones no demasiado altruistas: nadie puede querer la universalización de una norma malvada porque el propio sancionador puede sufrir también las consecuencias de tal acatamiento. Cuando Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, dice: «El principio de: actúa siempre según la máxima cuya universalidad puedas querer al mismo tiempo como ley, es la única condición bajo la que una voluntad jamás puede estar en contradicción consigo misma», Schopenhauer propone este comentario: «La verdadera interpretación de la palabra *contradicción* es esta: si una voluntad hubiera sancionado la máxima de la injusticia y de la insensibilidad, la volvería a revocar de nuevo cuando eventualmente fuese *la parte pasiva* y entonces se contradiría» (*FDM*, cap. II, par. 7). La razón final por la que el ser racional decide tratar a los otros como fines en sí mismos y no como meros ins-

trumentos es que desea ser correspondido a su vez con el mismo trato respetuoso. Para redescubrir un planteamiento ético tan elemental y acrisolado no hacía falta una elaboración tan pretenciosamente compleja.

El mayor defecto de las morales eudemonistas es ahincar sus raíces allá mismo donde crecen también los actos amorales o inmorales: en el egoísmo, es decir, en lo que Feuerbach llamaba (en su opúsculo «Espiritualismo y materialismo», escrito precisamente contra Schopenhauer en buena medida) «*el anhelo de felicidad*». Para Schopenhauer —más radical en este punto que su maestro Kant, que conservaba en cierto modo el anhelo de felicidad pero proyectado como exigencia de coherencia trascendental hacia la vida futura— la moral no sólo no puede aspirar a la recompensa de la felicidad en ninguna de sus formas, sino que se opone directamente a ella: «La virtud, en su esencia íntima, ha de ser según nuestra forma de ver una tendencia que apunta hacia un objetivo directamente opuesto a la felicidad, es decir al bienestar y a la vida» (*MVR*, libro IV, par. 65). Naturalmente, no es que esforzarse por cumplir los designios feroces de la vida y apetecer por encima de cualquier otra consideración el bienestar —que es a lo que se llama precisamente «anhelo de felicidad»— vaya a conseguir en efecto la plenitud dichosa; como ya hemos dicho, esta no es sino un espejismo, imposibilitado necesariamente por los enfrentamientos de los individuos en el seno de la voluntad única. Pero aspirar a ese imposible vicia en sí mismo cualquier planteamiento ético. El mérito de Kant fue oponerse a este eudemonismo, aunque con los subterfugios antedichos a favor del eudemonismo religioso. Su mayor defecto, según Schopenhauer, fue su descarnado racionalismo: ningún motivo o contramotivo puramente teórico puede contrarrestar el peso empírico del egoísmo individual. Hará falta algo más directo y sensible, una revelación inapelable y conmovedora que movilice el potencial de *abnegación* que la argumentación crítica no hace más que rozar de la manera más pedante.

Ni el moralismo bienpensante, pródigo en máximas tan edificantes como infundadas, ni el egoísmo eudemonista ni tampoco el racionalismo extremo pueden servir como instrumentos de perfección moral.

> Una moral no fundada en razón, la que consiste en «hacerle consideraciones morales a la gente», no puede tener eficacia, porque no brinda motivos. Por otra parte, una moral que da motivos no puede actuar más que al servicio del egoísmo; luego esa fuente carece por completo de valor moral. De donde se deduce que no puede alcanzarse de la moral, ni en general del conocimiento abstracto, la formación de ninguna virtud auténtica; ésta no puede nacer más que de la intuición que reconoce en un extranjero el mismo ser que reside en nosotros (*MVR*, libro IV, par. 66).

El único fundamento moral válido, ese que alcanzan a veces instintivamente personas incapaces de complicados razonamientos especulativos y que ni siquiera sienten afán de predicar nada a nadie, consiste en la percepción intuitiva de la unidad radical que subyace a todos los seres. Lo expresa mejor que nadie el *sanyasin* hindú que repite ante cada una de las realidades del mundo su «*tat twam asi*»; tú eres eso, somos —cada cual— fundamentalmente idénticos a los demás y a todo lo que nos rodea. El velo de Maya de la individuación, causa de los dolores y enfrentamientos entre los seres, se desvanece en esta intuición y surge el auténtico fundamento de toda conducta eficazmente moral, la *compasión*.

Hacer el mal consiste en *preferirse* obstinadamente a los otros, hasta llegar al abuso o al crimen. El injusto sólo comprende la realidad de su propia individualidad, mientras que los demás son para él, en el mejor de los casos, competidores o estorbos —están, literalmente de más— y en el peor, fantasmas insustanciales. En el tipo más extremo de la maldad, en la *crueldad*, el sujeto se disocia tan radicalmente de su semejante que obtiene placer precisamente del dolor ajeno. Pero aquí no hay solamente una perversión del ánimo sino también una radical ceguera ante el verdadero mecanismo del universo. Tal como han pensado tantos moralistas desde Sócrates, también para Schopenhauer el malo es una variante del imbécil, aunque adolezca de una deficiencia no estricta y utilitariamente intelectual sino tocante a más trascendente sabiduría. Pues,

> el que sabe ve que la distinción entre el individuo que hace el mal y el que lo sufre es una simple apariencia, que no alcanza a la cosa en sí, que ésta, la voluntad, está igualmente viva en ambos; sólo que, engañada por el entendimiento, su servidor natural, esta voluntad se desconoce a sí misma; en uno de los individuos que la manifiestan

> busca un crecimiento de su bienestar y al mismo tiempo produce en el otro un punzante sufrimiento; en su violencia, hunde sus dientes en su propia carne, sin advertir que es a sí misma a quien desgarra; y de este modo, gracias a la individuación, saca a la luz esa hostilidad interior que lleva en su esencia. El verdugo y la víctima son uno y el mismo. Aquél se engaña creyendo que no tiene su parte en la tortura y éste, creyendo que no tiene su parte en la crueldad (*MVR*, libro IV, par. 63).

El compasivo comprende intuitivamente esta relación cósmica y actúa *sustituyendo su propio querer individual por el querer de otro individuo*; dado que la voluntad es única, intentar disminuir el dolor ajeno es también amenguar la parte de dolor universal que me corresponde. La única forma moral de poner en entredicho la individualidad egoísta —fuente de toda maldad y sufrimiento— es postergar mi autoafirmación a la afirmación desinteresada de otro individuo o, aun mejor, de la mayoría de los seres restantes. Para Schopenhauer, budista también a este respecto, el respeto a los animales es una de las manifestaciones más evidentes de un alma realmente compasiva y haber excluido el maltrato a los animales de la condena moral es una de las lacras de la sabiduría occidental respecto a la oriental.

Pero, a fin de cuentas, la abolición del egoísmo por medio de la compasión es una postura hondamente *antivital*. Vivir consiste en preferirse, afirmarse, obstinarse en ser caiga quien caiga. Renunciar a la autoafirmación supone en último término —en extrema coherencia— renunciar a la vida: por eso Schopenhauer dijo que la virtud «apunta a un objetivo directamente opuesto a la felicidad, es decir, al bienestar y a la *vida*». En un orden biológico estructurado sobre la apetencia egoísta, no se puede ser compasivo impunemente. Quien se plantee en serio el arduo camino de la propia perfección no puede fijarse otro objetivo que *la negación del querer vivir*; precisamente en esto, en la renuncia a la voluntad de vivir, estriba lo que desde siempre se ha considerado máxima santidad en las grandes religiones renunciativas. Para un griego como Aristóteles, la virtud y la perfección ética consistían en la excelencia de la vida; para Schopenhauer, los budistas y los ascetas cristianos, virtud y perfección consisten en renunciar a vivir: esta es la trayectoria del *nihilismo* cuya explicación y profundización será en buena medida la tarea principal de Nietzsche.

La negación de la voluntad de vivir puede provenir de la contemplación filosófica más elevada —es decir, de la lectura de la obra de Schopenhauer— que revela a la intimidad ciega del individuo la magnitud de la lacerante trampa en la que está atrapado. Hay que insistir en que el conocimiento filosófico como tal, en cuanto pura teoría, no es un motivo de peso para renunciar al apetito de vivir. Ningún razonamiento puede dominar por sí mismo los impulsos avasalladores de la voluntad. Pero lo que la filosofía —siempre que sea tarea profunda y honrada, no factura al servicio del prejuicio o del ministerio de turno— puede conseguir es hacer patente la raíz oculta de los motivos de nuestra actividad y su complicidad con el entramado doloroso que constituye el reverso de la existencia. Los razonamientos del sabio sirven para inutilizar el *combustible ideológico* de la voluntad, contribuyendo decisivamente de esta manera al apaciguamiento del furor de vivir. A este apaciguamiento se puede llegar también por otros caminos: la contemplación artística, por ejemplo, o ciertos enormes desengaños experimentados en la vida, o el más elevado impulso religioso. Pese al enérgico ateísmo y anticlericalismo de Schopenhauer, su pensamiento coincide finalmente con los resultados *prácticos* de determinadas creencias religiosas. No importa que tal asceta o tal místico lleguen al «vivo sin vivir en mí» y al correspondiente «muero porque no muero» por medio de la creencia oficial en ciertos dogmas más o menos fantásticos, ni que acompañen su renunciamiento con la fastidiosa reverencia a tales o cuales supersticiones populares: sea como fuere, han alcanzado la auténtica perfección y eso es más importante que una visión desprejuiciada pero meramente teórica de la realidad. Quien desee ampliar la revisión del tema de la abolición del egoísmo en Schopenhauer puede consultar mi ensayo de ese mismo título que figura en la bibliografía.

La expresión básica y *sine qua non* de la renuncia a la voluntad de vivir no es el *suicidio*, como pudiera creerse. La mayoría de los suicidas lo que demuestran con su gesto es un apego tan desmesurado y delirante a cualquiera de los embelecos puntuales de la voluntad de vivir —tal riqueza, la compañía de tal persona, tal secuencia de honores, etc.— o tanto temor a alguno de los dolores posibles de la existencia que eligen su autosupresión antes que continuar soportando la frustración o la amenaza. Si no existiera esa pérdida o ese temor, el suicida continuaría viviendo con el mayor entusiasmo:

se mata en realidad por exceso de entrega a la voluntad de vivir, no por renuncia. Hay que señalar que Schopenhauer hace una relativa excepción en este rechazo del suicidio a favor de la autoinmolación por *hambre* (probablemente como alusión a la práctica cátara de la *endura*, aunque nunca he visto señalado este aspecto entre las numerosas y evidentes vinculaciones *gnósticas* del filósofo): en efecto, la muerte por hambre ataca directamente uno de los impulsos básicos de la voluntad, la segunda de sus manifestaciones principales. Precisamente contra la primera de ellas se dirige el mayor entusiasmo schopenhaueriano, que ve en la *castidad* el exponente más indudable de la auténtica perfección renunciativa : «Una castidad voluntaria y perfecta es el primer paso en la vía del ascetismo, o en la negación del querer vivir» (*MVR*, libro IV, par. 68). Y es que la voluntad schopenhaueriana está teñida de sexualidad; aún, la descripción de la voluntad es una ampliación de lo que Schopenhauer observó en el instinto sexual, y no como algunos suponen resulta ser éste una mera reducción particular de aquélla. El afán genésico es el núcleo más tenaz y pugnaz de la voluntad de vivir, su expresión primordial, la sede de sus manifestaciones más violentas; la reproducción y todos sus juegos concomitantes son el lazo mismo con el que nos mantiene sujetos la entraña del mundo a su dolorosa reiteración inacabable. «Hallamos en la voluntad objetiva, es decir en el organismo humano, la esperma como la secreción de las secreciones, la quintaesencia de todos los jugos» (*MVR*, supl. al libro IV, cap. XLII) y también:

> El instinto sexual es la causa de la guerra y la meta de la paz; es el fundamento de toda acción seria y el objeto de toda broma, la fuente inagotable de los juegos de palabras, la clave de todas las alusiones, la explicación de todo signo mudo, de toda proposición no formulada, de toda mirada furtiva, el pensamiento y la aspiración cotidiana del joven y a menudo también del viejo, la idea fija que ocupa todas las horas del impúdico y la visión que se impone sin cesar al espíritu del hombre casto; es siempre una oportuna materia de burla, precisamente porque es en el fondo la cosa más seria del mundo (*ibidem*).

No es extraño que Freud reconociese con admiración a Schopenhauer, por este y otros motivos, como su más válido precedente filosófico; tampoco es sorprendente que algunos sociobiólogos que

estudian el papel de la sexualidad en las pautas de conducta humanas y animales regresen atentamente a sus precursores análisis.

Pero lo más significativo del instinto sexual, en cuanto a revelarnos la urdimbre de la voluntad de vivir que nos constituye, es su *circularidad estéril*. Cada individuo sólo cuenta en tanto que reproductor, es decir, en la medida que prepara o ejerce su capacidad de rendir tributo al genio de la especie. Los ardores y astucias del amor, su búsqueda angustiosa, los sacrificios sublimes que está dispuesto a arrostrar, no son más que los delicados mecanismos por medio de los cuales la especie prepara la generación venidera utilizando como instrumento inconsciente a la actual. Cada individuo supone que realiza el acto más deliberado y personal precisamente cuando se entrega a los dictados de lo más impersonal y genérico que hay en él. Lo que realmente cuenta es la especie, no el individuo; ahora bien, ¿en qué consiste la alta tarea de la especie? En fabricar nuevos individuos más *perfectos*, es decir, mejor adaptados a las exigencias reproductoras de la especie. El individuo vive para la especie, pero la especie no tiene otro objetivo que la incesante producción de individuos que se sacrifiquen a ella. Todos los esfuerzos y zozobras del individuo no llevarán más que a la producción de otros individuos que penen del mismo modo: la especie no es sólo un dios cruel, sino también absurdo. Por ello la castidad voluntaria, la renuncia deliberada al afán genésico, ha sido en todas las religiones superiores la señal de los elegidos, de los más puros, de los *kataroi*. Nadie puede decir en serio que progresa en la renuncia a la voluntad de vivir —tal es el único camino de perfección y santidad, como hemos visto— si no ha logrado aún dominar en él la urgencia erótica. En último término, Schopenhauer no retrocede ante las consecuencias más extremas de su doctrina: la difusión entre los hombres del más alto anhelo de santidad comportaría la eliminación de la especie por falta de combustible biológico. Tal sería, realmente, la Jerusalén liberada: esa última generación de ascetas, frígidos y extáticos, sin progenie ni proyectos, los hombres *póstumos*. Y cita Schopenhauer con aprobación exaltada a san Agustín: «Ya sé que murmuran y dicen: ¿Y si todo el mundo quisiera abstenerse, cómo subsistiría el género humano? ¡Ojalá lo quisieran todos mientras que fuese en el amor, con un corazón puro, una buena conciencia y una fe sincera: así la Ciudad de Dios se realizaría antes y se apresuraría el fin del mundo!» (*De bono conjugali*, cap. X).

Pero ¿quién puede optar por la estrecha vía de la compasión o, aún más difícil, quién sabrá llegar a la perfecta y santa abstinencia? Schopenhauer ha descrito con suficiente elocuencia el intrínseco poder de la voluntad en cada individuo como para que la posibilidad de amortiguar o derrotar su impulso resulte poco probable. Descrito como manifestación objetivada de la voluntad en su cuerpo y voluntad pura en su entraña, al hombre parece recomendársele empero la asombrosa tarea de sobreponerse a cuerpo y alma como auténtica realización ética... ¡y para ello sin beneficiarse de la ayuda sobrenatural de ninguna gracia divina! A su favor, el individuo humano sólo cuenta con la capacidad racional —cuando esta es superior a la media— y con ciertas disposiciones positivas —es decir, inclinadas a la renuncia— de su carácter. Carecemos absolutamente de cualquier otra facilidad moral, aunque una acusada sensibilidad artística, sobre todo *musical*, puede ayudar en ocasiones. El problema que aquí ha de plantearse en primer término es uno de los más antiguos y esenciales de la ética: el de la *libertad*. ¿Cómo puede insertarse el libre albedrío en un sistema regido universalmente por el principio de causalidad necesaria? Y también ¿qué es lo que hay de libre en cada individuo y qué hay en él de inexorablemente determinado? En esta cuestión Schopenhauer maneja con especial originalidad la herencia kantiana a la que se adhiere.

Para empezar, hay que definir los términos utilizados. Decir de algo que es «necesario» supone reconocer que resulta de una razón suficiente dada; luego predicar de algo que es «libre» equivale a reconocerlo como en modo alguno necesario, es decir, como independiente de toda razón. Allá donde acaba la necesidad, acaba el principio de razón suficiente y con él la categoría de causalidad, forma esencial de todo nuestro entendimiento; o sea, que donde empieza la libertad, empieza lo *ininteligible*. Nos damos cuenta de todo por medio de la razón, luego allá donde la razón ya no puede aplicarse comenzará un reino oscuro llamado libertad. Entretanto, el mundo conocido estará todo él tejido de necesidad, luego de cuenta y razón. Las filosofías que han sabido decir algo acerca del fundamento necesario del mundo, han fracasado al intentar dar cuenta de la libertad; las que han enfatizado el papel de la libertad, han minimizado fantásticamente la categoría de lo necesario. Pero Schopenhauer sostiene que un pensamiento realmente completo debe considerar tanto la necesidad como la libertad; aquélla porque nuestro

conocimiento racional depende de su hilatura, y ésta, porque la intimidad de nuestro ser la reclama espontánea e inequívocamente. Ya Kant, al final de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, plantea la cuestión de cómo la convicción íntima de la libertad, que acompaña a la razón en cuanto quiere pensarse como práctica, ha de coexistir con la rigurosa determinación de los procesos naturales observados por el conocimiento objetivo. De hecho, Kant no resuelve el problema, sino que se limita a afirmar que la libertad es un *como si*, una suposición inteligible que el ser racional debe hacer para concebirse como principio realmente *activo* en el mundo.

> El hombre que de tal modo se considera como inteligencia, se coloca con ello en un orden de cosas y en una relación hacia las bases determinantes de muy otra clase, cuando piensa en sí mismo como inteligencia dotada de voluntad, por consiguiente de *causalidad*, que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (lo que en realidad también es) y somete su causalidad a una determinación externa según las leyes naturales (*Fundamentación* ..., cap. tercero).

Según este planteamiento, al que tanto debe Schopenhauer, el hombre tiene que pensarse libre para poder pensarse actuante, «aun cuando no pueda concebirse nunca cómo sea posible la libertad» (*ibidem*), pues ésta ha de inscribirse en el orden de universal necesidad natural merced al que comprendemos —al menos en parte— la realidad.

Schopenhauer cree haber encontrado una solución al problema en su doctrina de la voluntad; su sistema, asegura, da cuenta juntamente del rigor de la necesidad y de la máxima libertad sin trabas. Habitualmente, quien se considera libre asegura que «puede hacer lo que quiere». Sin poner en duda tal extremo, que sólo podría verse impedido por trabas exteriores, la pregunta que debería hacerse el sedicente libre para ir al fondo del asunto es esta: «¿puedo yo querer lo que quiero?». Y, correspondientemente, ¿podría *no* querer lo que quiero? En este preciso punto, deja de tener sentido el esfuerzo racional por comprender según la categoría causal; es decir, deja de tener sentido indagar por la razón suficiente del querer, mientras que el querer mismo será razón suficiente de mis opciones

como principio de actividad en el mundo. No puedo preguntarme lícitamente si quiero lo que quiero, porque *soy lo que quiero*; el querer no es nada añadido a mi esencia (entonces podría querer o no querer, según designio de un querer previo al querer mismo) sino que se identifica con el yo que se pregunta por el querer. En cuanto que no tengo más remedio que querer lo que quiero, es decir, que querer lo que soy, mis elecciones están tan rigurosamente determinadas por la voluntad como cualquier otro proceso natural; pero en tanto el querer que me constituye no admite ninguna razón suficiente previa, es absoluta y magníficamente libre.

Dada la condición de mi querer —del querer que soy— la presencia de tal o cual motivo me inclinará inexorablemente hacia una precisa opción. Si bien mi voluntad no tiene razón suficiente, ella misma —unida al motivo que la determina, que la dispara *necesariamente*— es razón suficiente de la acción que voy a intentar. Si conociera perfectamente mi voluntad, sabría siempre, del modo más exacto, el motivo que se impondrá a mi consideración y orientará mi actividad. La voluntad de cada cual es libre de ser ésa y no otra, pero ser ésa y no otra la obliga a dejarse movilizar sin remedio por tal motivo y no otro. Así se da cuenta tanto de la libertad como de la necesidad, según un mismo principio explicativo:

> Vemos que la voluntad, sin duda, en sí misma y fuera del fenómeno, debe ser considerada como libre e incluso como todopoderosa, pero que, en sus diferentes manifestaciones iluminadas por el conocimiento, esto es en los hombres y los animales, se ve determinada por motivos ante los que el carácter particular reacciona de una manera siempre idéntica, según una ley necesaria (*MVR*, libro IV, par. 55).

Dado cómo la palmera *es* —o sea, lo que la palmera *quiere*— el viento la inclinará hacia la derecha si sopla desde la izquierda y viceversa; lo mismo ocurre con el vendaval de los motivos que sopla sobre el flexible órgano decisorio de los individuos humanos.

Dos lemas latinos pueden servir para condensar la opinión de Schopenhauer sobre el asunto de la libertad humana en polémica confrontación con el determinismo de los fenómenos naturales. El primero, claramente estoico, afirma: *velle non discitur*; el segundo establece: *operari sequitur esse*. No es posible enseñarle a la volun-

tad a querer y nuestro obrar deriva imprescriptiblemente de nuestro ser. Nadie puede decir con auténtica reflexión que preferiría querer o ser de otra manera: soy lo que quiero pues quiero lo que soy, mi ser y mi querer se identifican y de ellos —en confrontación con los motivos que el mundo brinda— deriva mi obrar. Si ser libre es hacer lo que uno quiere y sólo lo que quiere, somos absolutamente libres; ahora bien, podemos elegir siempre lo que queramos, salvo nuestra facultad misma de querer; a partir de la voluntad en mí encarnada como querer, los motivos que me determinarán porque así lo quiero en cada caso no pueden ser sino unos precisamente y no los otros. A ese núcleo de voluntad originaria que me constituye y que se afirma a través de todas mis peculiaridades y decisiones lo llama Schopenhauer *carácter*. Como tantas otras nociones, ésta la toma Schopenhauer de Kant, pero hipostasiándola luego a su gusto. Ya en la *Crítica de la razón pura* y luego en la *Crítica de la razón práctica* se habla de la distinción —esencial para Schopenhauer— entre carácter *inteligible* y carácter *empírico*, siendo este último la revelación en el mundo fenoménico del primero mediante la influencia rigurosamente obligatoria de motivos empíricos. Libres en lo inteligible, estamos inexorablemente determinados en el ámbito de lo fenoménico o empírico y también Kant sostiene, en un momento citado con lógica satisfacción por Schopenhauer, que:

> Se puede admitir, pues, que si fuera posible para nosotros penetrar en el modo de pensar de un hombre, tal como se nos revela por los actos internos y externos, hasta el punto de conocer todos los móviles, incluso los más ligeros, que puedan determinarlo y tener en cuenta, al mismo tiempo, todas las ocasiones externas que puedan actuar sobre ese modo de pensar, podríamos calcular la conducta futura de este hombre con la misma precisión que un eclipse de luna o de sol.

Esta aplicación de Laplace a la ética nos recuerda un aspecto de la reflexión kantiana sobre la efectiva moral humana poco subrayado y es mérito de Schopenhauer recordárnoslo, aunque es dudoso que el maestro siguiera con su aprobación las consecuencias que el discípulo obtiene de este planteamiento.

El carácter de cada individuo, según Schopenhauer, tiene las siguientes características (y en este caso no hay por qué pedir perdón

por la redundancia, porque la precisión verbal es más importante que la elegancia estilística... en algunos momentos): es *individual*, o sea que cada cual tiene uno distinto e irrepetible; es *empírico*, o sea que sólo podemos conocerlo por sus efectivos resultados prácticos (de aquí la cordura de implorar «no nos dejes caer en la tentación», que implica «no me pongas delante un motivo para pecar irresistible según mi carácter, revelándome de tal modo deplorablemente lo que soy»); es *constante*, o sea que permanece idéntico durante toda la vida (el hombre no cambia jamás, aunque el desarrollo de su conocimiento pueda brindarle nuevos motivos que influyan en su conducta a lo largo de los años y parezcan transformarlo); es *innato*, o sea que no depende del arte educativo ni de ninguna otra circunstancia sino de la naturaleza —voluntad— misma. No se puede enseñar a querer al carácter (*velle non discitur*), sino sólo brindarle por medio del conocimiento nuevos motivos para que, apeteciendo como es irremediable lo mismo de siempre, cambie de conducta sin embargo; y todo nuestro actuar vendrá forzosamente de ese carácter que somos (*operari sequitur esse*), sin que podamos por tanto atribuir nuestras fechorías a ninguna otra instancia; según la doctrina de Schopenhauer, nunca podemos decir lícitamente «hice algo malo, pero *en el fondo* soy bueno», sino que debemos reconocer «aunque hice algo eventualmente bueno, lo más probable es que si las circunstancias se modifican acabe por demostrar que *en el fondo* soy malo».

Desde un punto de vista estrictamente lógico, esta noción de carácter es de lo más frágil del siempre demasiado frágil —en cuanto a coherencia lógica— sistema schopenhaueriano. ¿Cómo los fenoménicos rasgos individualizadores, fruto del velo de Maya universal, pueden diferenciar a cada uno de los caracteres humanos que pertenecen en cuanto tales al orden de la cosa en sí? ¿Cómo puede haber caracteres *buenos* y *malos*, si la voluntad que los constituye todos nunca apetece más que egoísticamente y las cualidades intelectivas que pueden disuadirla en su ímpetu no forman parte del carácter? Para colmo, Schopenhauer establece que el carácter lo recibimos del padre y la inteligencia de la madre (acotación demasiado obviamente biográfica en su caso, pues veneraba y compadecía a su padre mientras que detestaba a su madre, aun reconociendo su talento); ¿por qué entonces no tienen todos los hermanos idéntico carácter, ni siquiera criados en las mismas circunstancias? ¿Habrá que admitir

que el número de caracteres existentes es sumamente limitado, eterna repetición filogenética de unos pocos caracteres primordiales? Etc. Y esto por no mencionar consecuencias aún más alarmantes de la doctrina —al menos para el gusto ilustrado y humanitarista moderno— en el terreno *penal*: el ladrón o el asesino son así y lo serán siempre, por lo que toda clemencia o regeneración carcelaria queda seriamente en entredicho.

Las doctrinas políticas de Schopenhauer provienen muy directamente de sus opiniones sobre el inamovible y perenne carácter humano. El Estado no es un fin en sí mismo ni la realización objetiva del espíritu absoluto, sino un instrumento del egoísmo humano, pero de un egoísmo bien entendido, que se eleva al punto de vista colectivo para servir más inteligente y duraderamente a las exigencias del individuo. Lo que el Estado debe ofrecer ante todo es *seguridad*, dice Schopenhauer, atento lector del pensador político *antiiluso* por excelencia: Hobbes. La triple seguridad exigible al Estado se articula así: seguridad contra los enemigos del exterior, seguridad contra los enemigos del interior (los creadores de disensión) y seguridad contra los guardianes de la seguridad (previsión contra abusos y tiranías, autocorrección del Estado moderno). Naturalmente, el Estado no puede reformar la naturaleza general de los hombres ni su carácter individual (tampoco debe intentarlo, pues no hay que olvidar que son hombres quienes lo administran) sino sólo prevenir o corregir las situaciones de *injusticia*; es decir, aquellos intentos por parte de unos hombres de forzar la voluntad de los otros. Todo es un conflicto de voluntades, como ya sabemos: «causar daño a otro es obligarle a servir no a su propia voluntad, sino a la mía, obligarle a actuar según mi querer y no el suyo» (*MVR*, libro IV, par. 62). Dado que la *propiedad* es la objetivación social de la voluntad de cada individuo, lo que éste se ha empeñado y dado maña en conseguir, atentar contra la propiedad de otro —o contra su integridad física, pues el cuerpo es la voluntad misma de cada cual objetivada naturalmente— es la mayor fechoría que el Estado debe intentar impedir. Lo cual no puede conseguirse por medio de exhortaciones piadosas al bien, ni emprendiendo una ilusoria cruzada de regeneración universal; el Estado no puede predicar sin hipocresía contra el egoísmo, porque su única función legítima es protegerlo inteligente y globalmente.

> El Estado no tiene la delirante pretensión de destruir la inclinación de la gente a la injusticia, ni tampoco los pensamientos maléficos; se limita a colocar, junto a cada tentación posible, propicia a inclinarnos hacia lo injusto, un motivo aún más fuerte, favorable a desviarnos de ella; y este segundo motivo es un castigo inevitable; de tal modo que el código criminal no es más que un catálogo, lo más completo posible, de los contramotivos destinados a prevenir todas las acciones culpables que puedan ser previstas (*MVR*, *ibidem*).

La cuestión moral es una exigencia de perfección antiegoísta de cada cual con la que el Estado no tiene absolutamente nada que ver; un Estado puede funcionar mejor o peor, pero jamás puede ser moral ni nadie en su sano juicio le exigiría serlo. Su misión es permitir que cada uno siga tranquilamente el sendero de su propio egoísmo sin interferir violentamente con el de los demás. La mejor forma de Estado, para Schopenhauer, es la monárquica, pues convertir cada nación en patrimonio hereditario de una familia dinástica le parece el medio más adecuado para impedir las luchas violentas por la primacía o la proliferación anárquica de voluntades contrapuestas. Dado que todos los hombres tienden a abusar del poder, cuanto menos puedan ambicionarlo verosímilmente o ejercerlo impunemente, tanto mejor. Si cupiera sin desvarío optimista proyectar un *desideratum* político compatible con los datos centrales de su sistema, Schopenhauer lo plantearía así:

> Si queremos planes utópicos, entonces diremos que la única solución del problema [político] es un despotismo de los más sabios y los más nobles, de genuina aristocracia y genuina nobleza, alcanzado en la *vía de la generación* por la unión entre los hombres más nobles y las más inteligentes y brillantes mujeres. Esta es mi *idea de utopía*, mi *República* de Platón (*PP*, vol. II, cap. IX).

De todas formas, aún el mejor de los regímenes políticos ha de producir necesariamente descontento y quejas, pues los verdaderos males humanos caen fuera del alcance regulador de los gobernantes. «En todas partes y en todas las épocas ha habido amplio descontento respecto a los gobiernos, leyes e instituciones públicas, pero en la mayoría de los casos porque siempre tendemos a hacerles responsables de la miseria que está inseparablemente ligada a la existencia humana en cuanto tal» (*PP*, *ibidem*). Como ya señaló más o menos por esa misma época un espíritu sorprendentemente afín al de Scho-

penhauer, el poeta italiano Leopardi, «los hombres son miserables por necesidad y están resueltos a creerse miserables por accidente» (*Pensieri*, XXXI).

Cuando los conflictos se apaciguan, las ambiciones se colman, la violencia se destierra y los sentidos se satisfacen, llega el peor y más insidioso de todos los azotes: el *hastío*. Entre los pensadores del siglo pasado, fue Schopenhauer el que mejor comprendió esta calamidad, consistente en no padecer ya ninguna de las otras calamidades que entretienen dolorosamente nuestra vida. Baudelaire, poeta del *spleen*, definió en cierta ocasión la existencia humana como «un oasis de horror en un océano de hastío», y desde luego Schopenhauer no le hubiera desmentido.

> La vida oscila pues, como un péndulo, de derecha a izquierda, del sufrimiento al hastío; son éstos, en suma, los dos elementos de que está compuesta. De donde proviene este hecho muy significativo por su propia extrañeza: los hombres han puesto todos los dolores y sufrimientos en el infierno, por lo que para llenar el cielo no han encontrado más que el hastío (*MVR*, libro IV, par. 57).

Está por escribir una Historia universal del aburrimiento, donde se explicaría por qué los pueblos corren tras líderes sanguinarios que los diezman pero los *animan*, tal como los individuos —según señaló Nietzsche— prefieren querer la nada antes que renunciar a querer...

El lector quizás eche en falta alguna consideración sobre esos «aforismos de sabiduría práctica», reflexiones sobre las mujeres, el honor, etc., que suelen ser ingrediente obligado de todos los prontuarios populares del pensamiento schopenhaueriano. En efecto, en sus *Parerga und Paralipomena* incluyó el filósofo diversas anotaciones de este tenor, que después han sido reproducidas en múltiples ocasiones y combinadas de muchas maneras. Pero él mismo aclara que tales *consejos para vivir mejor* —cocinados con algo de estoicismo casero, gotas de hedonismo sensato y ramalazos sabrosos de ironía o misoginia— no tienen nada que ver con la *abolición del querer vivir*, que es el único fundamento de una ética digna de tal nombre. Este régimen tibio puede paliar los síntomas de nuestro mal esencial, pero no curarlo. Por ello, pueden darse de lado esas máximas sin gran pérdida en un estudio como éste.

Mucho se ha hablado del conservadurismo a ultranza de Scho-

penhauer como un argumento en contra de su filosofía moral. La estampa clásica del rentista prestando sus gemelos de teatro al oficial que iba a dirigir sus tropas contra la barricada de insurgentes ha servido para colaborar en su apresurado descrédito, tal como se esgrime contra Nietzsche su putativa posteridad nazi. Pero en nombre de esta obra que nada promete ni en el cielo ni en la tierra, ningún conquistador puede inspirarse, ningún mesías apoyarse ni se sustentaría ninguna cruzada. Dicho sea en su honor. Un marxista tan inteligente como Max Horkheimer ha señalado: «Lo existente no queda glorificado por la desconfianza schopenhaueriana ante la reforma y la revolución» (*ibidem*). Y su resumen magistral en una sola frase de este proceloso esfuerzo ético nos servirá para concluir: «En el sentido de Schopenhauer, se llama moralidad a apoyar lo temporal frente a lo eterno, absolutamente despiadado».

Bibliografía

Las citas de Schopenhauer responden a la siguiente clave:

FDM, *El fundamento de la moral*, trad. de Vicente Romano García, Aguilar.
MVR, *El mundo como voluntad y representación*. La única edición castellana completa que conozco es la traducción de Eduardo Ovejero y Maury, editada por Aguilar.
PP, *Parerga und Paralipomena*.
SLA, *Sobre el libre albedrío*, trad. de Vicente Romano García, Aguilar.

Algunas obras sobre Schopenhauer

Gardiner, P., *Schopenhauer*, FCE, México, D.F., 1975.
Philonenko, A., *Schopenhauer*, Vrin, París, 1985.
Pielin, M., *Schopenhauer*, EDAF, Madrid, 1975.
Raimond, D., *Schopenhauer*, Seuil, París, 1979.
Rosset, C., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF, París, 1967.
—, *L'esthetique de Schopenhauer*, PUF, París, 1969.
Savater, F., *Schopenhauer: la abolición del egoísmo* (antología, prólogo de Fernando Savater), Montesinos, Barcelona, 1986.
Vecchiotti, I., *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, Doncel, Madrid, 1972.

Norbert Bilbeny

KIERKEGAARD

Posiblemente sea Kierkegaard uno de los máximos autores responsables de que hoy identifiquemos la ética con la «autodeterminación» y reservemos para la estética —o la religión— el cumplimiento de una más satisfactoria «autorrealización» del sujeto. Por lo menos a partir de él estas opciones de vida, fundamentalmente distintas entre sí, van a estar presentes cada vez que se formule, desde la ética, el nexo entre moral y vida particular del sujeto. Todavía Nietzsche no tuvo ocasión de conocer la obra del que ha sido llamado y fue el primer «filósofo de la existencia». Pero Jaspers, Heidegger, Sartre y hoy MacIntyre —entre otros, mención hecha, también, de marxistas como Lukács, Adorno y Goldmann—, no han dudado en reconocer su hechizo o su explícita deuda ante el introductor de conceptos que hoy resultan familiares en la filosofía: existencia, individuo, elección, absurdo, angustia, desesperación y otros.

En cualquier caso, Kierkegaard, a pesar de ser un desconocido hasta la entrada del siglo XX, es, junto con Marx y luego Nietzsche, el más decidido impugnador del modo de hacer filosofía que se cerrará con Hegel. En este sentido, aunque en lo «anímico» guarda cierto parecido con otros escritores de su época —Leopardi, Flaubert, Baudelaire: aparece el *ennui* o «aburrimiento» frente al mundo—, en lo filosófico es un autor tan individualizado e irrepetible como aquellos otros dos pensadores. Incluso, a mayor abundamiento, su obra se ha hecho de más difícil divulgación que la de éstos. Ya dijo de sí mismo: «Su peculiaridad es que no puede ser enseñado». Sus escritos, en efecto, son un intrincado mosaico de temas, a veces dispares entre sí, que sólo tienen en común, además

del uso del pseudónimo y un estilo «indirecto» de expresión, el acento depositado por su autor en la existencia individual como *prius* del pensamiento y de la verdad. Con Kierkegaard entra, pues, un nuevo supuesto en la ética, el de esa *existencia* irreductible a concepto, sumada, ahora, a los modernos supuestos de la autonomía y de la intersubjetividad, introducidos, respectivamente, por Kant y el idealismo alemán.

1. El problema de ser Kierkegaard

Søren Kierkegaard (en traducción, 'Camposanto') nació en Copenhague en el año 1813. En esa fecha su padre, con el que tuvo siempre una tortuosa relación, contaba ya 56 años de edad. Al igual que Kant y Nietzsche, fue educado en la severidad luterana, obsesionada, en su caso, por las ideas de pecado y castigo. Siguiendo el consejo paterno inició en 1830 estudios de Teología en la universidad de su ciudad natal, donde predominaba la filosofía de Hegel. En 1834 abre su *Diario*, el *basso continuo* de toda su obra. En él escribe pronto que necesita «una verdad que sea verdadera *para mí*; encontrar *la idea para la cual pueda vivir y morir*», justamente lo que echaba en falta en su iglesia luterana oficial.

En 1835 tiene lugar lo que él llama un «gran terremoto» interior. Atribuye la muerte de casi todos sus hermanos, así como la melancolía y religiosidad de su padre, a un defecto moral de éste que tendría que ser pagado de tan dramática forma. Søren se sentirá predestinado toda su vida a morir también muy joven. El resultado inmediato fue un alejamiento de su medio familiar y religioso. En este tiempo, además, de estudiante, lleva una cierta vida despreocupada y superficial, gustosa de aparecer ante sus conciudadanos como una vida propia de un *flâneur*. Lo que unido a su natural cojera, voz atiplada y joroba incipiente —generalmente se le pinta como un enorme y delicado saltamontes—, harán de él un personaje risible, por lo pintoresco, pero inquietante por su verbo agudo y mordaz.

En un intento de ganarse nuevamente al hijo, su padre le confesó que en su juventud, hastiado de ser pobre, levantó en pleno campo su puño contra Dios. Y hasta que el mismo Søren era el fruto de su relación con la criada de la casa, con la que luego se casó.

Todo ello, más la pérdida de sus hijos, le había sumido en la culpa y en la necesidad de una constante reparación. La noticia, sobre conciliarle con su anciano progenitor, lleva al estudiante «a una nueva e infalible interpretación de todos los fenómenos». Esta relación con su padre y con los mandamientos de Dios ha sido causa del estudio psicoanalítico de toda su obra posterior. A lo que hay que añadir un nuevo motivo, otro «terremoto», según confiesa, en la intimidad de su vida. Se trata de su relación amorosa con Regina Olsen, a quien conoce en 1837 —ella tenía sólo 14 años de edad—, y a la que abandonará súbita y definitivamente, tras serio compromiso, en 1841. El motivo aducido fue la vocación de librarse por entero a su labor de pastor protestante y de «escritor edificante». En buena parte era verdad; pero el *Diario* revela que de este modo evitaba tener que confesarle algún día a Regina su propia «desgarradura en la carne». Expresión bíblica que unos atribuyen, aquí, a su llamada de la fe por encima de todo, otros a su melancolía crónica y algunos a una muy posible impotencia sexual, motivo de chanza ya en sus días. El autor, por su lado, calla expresamente sobre el particular.

La muerte del padre, en 1838, habrá hecho revivir la fe en la que fue criado y la perspectiva, como quiso aquél, de predicar desde el púlpito. Para una y otra cosa se siente por primera vez libre y con buen ánimo. Su vida da un giro de lo «estético» o mundano anterior a lo «ético» de la asunción, en la orfandad, de graves responsabilidades hacia sí mismo, luego con Regina, y al final, durante todos sus apretados años de escritor por una causa, en la relación mantenida con las autoridades de la «cristiandad» institucional: hegelianizada, en la universidad; retórica y descristianizada, en la práctica pastoral. Por eso, dicho sea de paso, muchos párrafos dedicados a la crítica de la cultura «nihilizada» de su tiempo los hubieran podido firmar Nietzsche o Karl Kraus unos años más tarde. De 1838 es también su primer libro: *De los papeles póstumos de uno que todavía vive*, acerca de Andersen. En 1840 recibe el título de *magister artium* en Teología con una tesis apoyada en Sócrates: *El concepto de ironía*, que publicará en 1844. Inmediatamente, y coincidiendo con su ruptura amorosa, en 1841, viaja hacia Berlín para asistir a las clases de Schelling, de quien le atraía su «filosofía positiva». Sin embargo le pareció tan especulativa y decepcionante como la de Hegel. Todo lo que escriba, en adelante, será un reflejo de sí mismo como individuo y se dirigirá siempre al lector también como individuo. No querrá

construir ningún «sistema»: contrariamente, habla de lo que le *ocurre* o le *provoca*, y trata, por consiguiente, de no dejar al lector ante un solo cuerpo de doctrina ni ante una sola alternativa. Éste debe saber con cuál de los múltiples pseudónimos del autor ha de quedarse. Es decir, qué opción elegir en el «camino de la vida» por el que está pasando, *in vivo*, el escritor, para aplicarla, si cabe, a su propia existencia. Ya que no un sistema, ese es el «método», al menos en su aspecto más externo, en que consiste el pensamiento existencial de Kierkegaard, ligado, así, al *relato* de una vida identificada libremente con la incesante tarea de escritor: «Sustancialmente he vivido como un escribiente en su *comptoir*».

En 1843 aparece *La alternativa* (*Enten-Eller*, en danés; aproximadamente: 'O esto o aquello'), cuando el autor, con sólo treinta años de edad, pensaba que había llegado ya su final. Esta obra, la única que verá una segunda edición en vida del filósofo (por cierto, todas las sufragaba con la herencia de su padre, que agotó por esta causa), contiene una primera parte orientada hacia lo «estético» en la vida, con los siguientes títulos: *Diapsálmata*, *Las etapas inmediatas de lo erótico musical*, *El motivo trágico de la Antigüedad*, *Siluetas*, *El hombre más infeliz*, *El primer amor*, *El método de rotación* y *Diario de un seductor*, un mensaje «donjuanesco», este último, para, con esta máscara de su contrario, disuadir a Regina de sus esperanzas en torno al joven escritor. La segunda parte —la obra es monumental— surge como una réplica a la primera desde la perspectiva «ética». Comprende *La validez estética del matrimonio*, *El equilibrio entre lo ético y lo estético* y *Ultimátum*. Sin embargo, la obra entera está firmada con un pseudónimo de cuño religioso, Víctor Eremita, preludio de la que será principal preocupación de Kierkegaard. Con todo, ya veremos cómo la ética está muy implicada en ese desvelo, que continúa con la publicación, en el mismo año, de la seminovela *La repetición*, de *Temor y temblor* —se ha dicho que es una justificación, sobre el ejemplo de Abraham para con Isaac, de su «sacrificio» de Regina— y de los primeros de sus muchos *Discursos edificantes*. Tal febrilidad literaria coincide, por lo demás, con su rechazo de la filosofía hegeliana, encabezada en Copenhague por su antiguo profesor, el teólogo Hans Martensen. En 1844 publica *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*. Un año después, como índice de su particular «comenzar de nuevo» (escribía entonces: «Veis como de una vida moralmente rota se desprende la pregunta

central: ¿es posible volver a empezar?»), publica la obra *Estadios en el camino de la vida*, integrada asimismo por *In vino veritas*, *Observaciones sobre el matrimonio*, *¿Culpable? ¿No culpable?* y una larga *Carta al lector*. Pero el rechazo de una dialéctica de la razón, siempre ciega ante lo existente individual, se consuma con la *Apostilla no científica conclusiva a las «Migajas filosóficas»* (o, simplemente, *Postscriptum*), de 1846, la que considera «el punto decisivo de toda mi obra como escritor», y que a la vez manifiesta su renuncia, su nuevo «sacrificio» del cristianismo en la forma que le fue transmitido. El pensamiento existencial comporta no decir nada, también en lo tocante a la fe, que antes no haya penetrado en la vida misma del pensador.

Hacia esa fecha, pues, tiene lugar lo que, oteando sobre su biografía, aparece como un cambio de su preocupación ética por la entrada en el «estadio religioso» de su existencia. Así publica *Las obras del amor*, en 1847, y al año siguiente unos *Discursos cristianos* con los que, significativamente, Kierkegaard abandonará el recurso habitual al pseudónimo y el anterior estilo «indirecto» de comunicación. Nuestro autor se siente llamado a expresar de forma cada vez más polémica y provocativa su rechazo de la «cristiandad» en aras de un vívido «cristianismo». Incluso en aquella agitada Europa de 1848, él continúa haciendo abstracción de todo problema que no se cierre en la pregunta: «¿Cómo llegar a ser cristiano?». Su obra insiste en ser el testimonio de un individuo que se dirige a otro individuo, el lector, ahora para mostrarle que el cristianismo es un «comenzar de nuevo», despojado de retóricas y autoridades externas. Es eso o *no es nada*.

En esta clave aparecen, en 1849, *La enfermedad mortal*, sobre el tema del pecado, libro flanqueado por *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, y sobre todo, un año después, la *Ejercitación en el cristianismo*, donde el autor, socráticamente, dice desconocer si es cristiano para dejar al descubierto el sedicente cristianismo ajeno. En 1855, con la edición de varios artículos bajo el rótulo de *Øieblikket*, protagoniza un choque frontal con la iglesia luterana, especialmente tras la muerte del obispo Mynster, con el que se sentía hasta entonces obligado por un antiguo afecto familiar. Pero una muerte súbita, en plena calle, pone fin, en aquel mismo año, a la breve vida, tan cargada de rupturas, de Søren Kierkegaard. Un escritor que en su tiempo sedujo por su *obra* mucho menos de lo que

esperaba; pero que consiguió hacer interesar por su *vida*, cuando ésta no consistió en otra cosa que en escribir...

A poco de su muerte se publicó *Mi punto de vista como escritor*. Escrito en 1848, es, a pesar de su brevedad, un libro de larga gestación que nos aclara algunos puntos clave en torno al método de exposición de todo su pensamiento. En 1901 aparece la primera edición de sus obras completas, gracias a la previa labor difusora de los pensadores daneses Georg Brandes —«descubridor», también, de Nietzsche— y Harald Høffding. Poco más tarde se publican sus copiosos «*Papirer*», la obra póstuma, y el esencial *Diario*, que el mismo Kierkegaard ya quiso publicar en vida con un expresivo título: *Libro del juez*. En España fue Unamuno su más destacado introductor.

2. El problema de ser un individuo

El curso de una vida humana y nuestra personalidad, en suma, se configuran como una renovada elección sobre alternativas o «estadios» (*Stadier*) de la existencia individual. Cada estadio viene a ser un conjunto de posibilidades de vida distinto de otros, y que por sí mismo tiene valor definitorio de la existencia (*Existents*), en su globalidad, del sujeto que ha optado por él. Podemos decir, pues, que cada una de esas etapas o modos existenciales es una forma de expresión, por su electividad y sentido formativo, del *ethos* o carácter personal. Además, y ahí está la insistente novedad kierkegaardiana, la vida según cada estadio nos indica el grado de fuerza y de consistencia con que hemos afrontado nuestra realidad esencial: ser un «individuo» (*Enkelte*), tanto en la mera existencia como en nuestro carácter personal. Si vale la anécdota, en su *Diario* de 1849 dejó escrito que quería por todo epitafio las palabras «Aquel individuo».

El estadio estético, que empieza a ser descrito en *Las etapas inmediatas de lo erótico musical*, tiene rasgos comunes con la actitud romántica ante la vida. Su mejor figura no es, sin embargo, el *Faust* de Goethe, demasiado ceñido a un personaje, sino el protagonista de *Don Giovanni*, la ópera de Mozart-Da Ponte, quien entraña al eterno seductor. Este héroe estético se resuelve en un sofisticado hedonismo que no cae en el erotismo vulgar. En la genialidad sensual

—en el «erotismo musical» de nuestro Don Juan— se quiere evitar que la posesión del objeto querido destruya el anhelo. Lo anhelado tiene que confundirse con el anhelo mismo, so pena que renunciemos a mantener siempre abierta la posibilidad del objeto anhelado (*GW*, I, pp. 79 ss.).[1] Asimismo, se trata de que este objeto no sea «universal», finalmente abstracto, sino «particular», que asegure lo existente individual. Don Juan vence la partida, respectivamente, a Leporello —erotismo directo— y a Papageno —amor en la formalidad matrimonial—, otros dos personajes mozartianos. No en balde escribió: «¡Inmortal Mozart! A ti te lo debo todo». Hay, efectivamente, un relativo paralelo entre la vida y la obra de ambos.

El seductor obra con talento e ingenio. Tiene espíritu y hasta mesura, cualidades nada vulgares que aplica incesantemente en la búsqueda y captación, sólo a él reservadas, de lo «interesante» femenino. Conquista como un poeta; no es un chapucero. Eso es lo que le une al caballero cristiano que «espiritualiza» la carne y le convierte en un prototipo existencial que roza casi lo religioso. En el *Diario de un seductor* se ve muy claramente, en efecto, su enorme distancia tanto de lo erótico formal, sujeto a límites y a una constante «repetición», cuanto de lo erótico informe o banal (*ibid.*, pp. 396-397). El seductor trata cada caso vivido como una obra de la imaginación poética, convirtiéndolo en una experiencia luminosa e irrepetible. Su embriaguez por la indeterminación rehúye lo mezquino, es intelectual. De ahí que el lenguaje que mejor la exprese sea el musical, con el que experimentamos el goce del instante y de la ausencia de limitaciones, presentes en los demás géneros de cultura. Pues: «¿Qué es lo que busca el amor? Busca infinitud. ¿Y qué es lo que más teme? Los límites» (*ibid.*, p. 480). En nuestra existencia inmersa en lo estético queremos existir en el instante, libres de otro compromiso cualquiera. Pero en el momento del goce lo que nos parece liberación del tiempo no es sino la máxima expresión del límite temporal. Tras el instante sentimos su fugacidad; advertimos que lo individual gozoso está sometido a lo cambiante que escapa de nuestro control. El seductor es incapaz, en fin, de comprender sus propios principios. A su melancolía hay que añadir luego su desesperación. Esto es, el cierre íntimo a toda «posibilidad» que no nos lleve de nuevo a experimentar el abatimiento, porque una actualización o realidad ha perdido, de pronto, todo su poder estimulante. Debe reconocerse en el hombre estético que lleva siempre consigo

este mal específico de su fracaso. En realidad: «En el instante mismo del estímulo tenía ya conciencia de semejante estado y en esa conciencia radicaba el mal que había en su vida» (*ibid.*, pp. 328-329).

En la alternativa de lo ético se apunta, en cambio, la resolución de un gran rompecabezas personal. El sujeto, en este nuevo estadio (el elemento «B» de *o esto o aquello*), consigue, mediante la libre sujeción a normas y el hábito moral, vivir en lo intemporal sin dejar de percibir las horas del reloj. El individuo no ha abdicado de su aspiración a lo eterno, pero se dispone al mismo tiempo a asumir el vínculo con lo temporal. La pura abstracción, quedarse en aquel plano, hubiera significado renunciar a uno mismo como individuo. Lo eterno se expresa en este estado del individuo con su apuesta por lo universal e incondicionado, por la ley de la moralidad. Ha pasado, como dirá tiempo después Jaspers, de las «pasiones de la noche» a la «ley del día». El juez Wilhelmus es, en *La alternativa*, la réplica de Don Juan, y por su misma índole conduce al «héroe trágico» resumido en Sócrates y su final. Efectivamente, el estadio ético de la personalidad comienza por tomar los rasgos de la *moralidad* autónoma definida por Kant. Es el compromiso con un tipo de vida que se ha querido guiar, libremente, por una norma de conducta de alcance general y que no permite excepciones. Si lo estético, en un hombre, se define como «aquello por lo que él es inmediatamente aquello que es», lo ético, en contraste, es «aquello por lo que él se convierte en aquello en que se convierte». En el texto *Equilibrio entre lo ético y lo estético* se pone a prueba en la individualidad esta nueva dimensión (*GW*, II-III, p. 190). El individuo ético se caracteriza ante todo, pues, por el abrazo de una idea —la del deber que encarna la ley moral— que mueve al hombre a bastarse a sí mismo. Pero también se distingue por reunir los rasgos descritos en la *eticidad* hegeliana, que comprende las formas «habituales» en las que se ejerce la exigencia de la razón: el trabajo, la familia, los deberes sociales.

La vida ética no sólo consiste en adoptar la norma, en lo «universal» que nos hace autónomos, sino en someterla a un hábito, a una repetición sin la cual ni hay tarea moral que se cumpla ni, esencialmente, sujeto moral que se precie de su individualidad (Heidegger recogerá la categoría de «repetición» para el *Dasein* en *Ser y tiempo*, § 74). Lo ético, que no es ni mucho menos monotonía, es lo

que permite al individuo subsistir en el tiempo y conservarse como tal, en lugar de detenerse en una abstracta e impersonal autodeterminación. Por eso aún el más impenitente célibe puede admitir sin asco una ética y hasta una estética del matrimonio. Pues, por una parte, el voto conyugal es signo y símbolo de una voluntad que puede demostrar su dominio frente al azar y al destino. Con él se penetra en lo intemporal sin que el individuo tenga que recaer en la desesperación, como ocurría en el estadio estético. Y, por otra parte, bien pueden encontrarse en la esposa los renovados atractivos de la amante y ver que estamos a salvo, también, del desesperar que seguía siempre al amor pasional. La moral, pues, exige en último término una obra de continuidad, como es propio de la vida religiosa, en lo que insistía también Pascal. El juez, o el héroe trágico, se distinguen del héroe estético en que son capaces de persistir en una ruta que ya no tiene el encanto romántico de la novedad. Nuestro Eugenio d'Ors se declaró bien pronto kierkegaardiano al comprender la lucidez de esta visión. El que no sabe repetir es un diletante. El que lo hace por monotonía es un filisteo. Pero: «Solamente quien sabe repetir sin decrecer el entusiasmo es un hombre moral. Es un hombre» (*Glosari*, mayo de 1909).

La esfera ética, nos viene a decir Kierkegaard, contiene, en efecto, la lucidez del alma clásica. Ahora bien, conduce al fracaso lo mismo que la esfera estética. En una obra posterior, *Estadios en el camino de la vida*, se aborda lo ético como una «esfera de paso», puesto que el individuo se descubre incapaz de realizar la autosuficiencia de la ley moral, así como de esquivar la caída en el arrepentimiento (*GW*, XV, pp. 423 ss.). La elección ética hace, lógicamente, que no nos podamos desentender de *todo* aquello —incluso de lo heredado— que compete a un individuo que ha decidido elegirse a sí mismo con el único apoyo de sí mismo. De ahí que lo propio de la vida moral sea, finalmente, la experiencia de la culpa y del arrepentimiento. No es un estadio existencial en el que podamos quedar «instalados». No tiene siquiera el consuelo del instante de la ilusión, como en la vida estética. Desde el estadio moral, o volvemos a esta primera esfera o viramos frontalmente hacia otro estadio de la vida: al religioso. Cuando, sin embargo, no nos percatamos de la nueva alternativa que le aguarda, la ética se contrae y se concreta en un mero discurso *estético* sobre la moral en sus múltiples variantes y fórmulas. El dilema es, en cualquier caso, o permanecer en la deses-

peración o atreverse a saltar al estadio de la fe. Sólo aquí encuentra el individuo su realización como tal *individuo*.

El sujeto comprende en su etapa ética aquello que tiene en común con el género humano. Pero hemos dicho que termina advirtiendo su incapacidad para realizar lo general. Mediante el salto a la fe, «sobre un abismo de 70.000 brazas de agua» (*ibid.*, p. 474), afirmará, por lo contrario, aquello que hay en él de *excepcional* como individuo, algo tan sólo entrevisto en el anterior estadio estético. El sujeto únicamente puede comprender lo general *si* alcanza el límite de lo individual. Ese es entonces el «hombre extraordinario», a diferencia del genio artístico y del héroe trágico. Así se afirma ya desde *La alternativa* (*GW*, II-III, pp. 354-355). Claro que también existe el «individuo» en estos otros estadios. En la estética era lo humano de un modo inmediato o accidental. En la ética de un modo exterior (*das Aussere*, en alemán) y general (*das Allgemeine*), castigando lo «oculto» que movía la vida anterior. Sin embargo, sólo en la existencia religiosa, desde su interioridad (*das Innere*), el individuo se libra a lo verdaderamente particular (*der Einzelne*) y se determina como puro individuo (el danés *Enkelte* significa, mejor, lo *único*). Es por el individuo que Søren habrá roto todos sus lazos con el padre, Regina, la iglesia y hasta con su pública imagen de escritor.

¿No tuvo también este significado la decisión de Abraham de sacrificar a su hijo Isaac? La fe hizo de su vida una paradoja impenetrable por la razón e incomprensible para la ética. El «héroe de la fe» sacrifica lo general, aquí el amor al hijo, por lo particular, *su* obediencia absoluta al Dios personal que le pide a Isaac en holocausto, cual prueba de su fe. Decide «suspender» el sentido de la ética por la religión; lo universal por la *excepción* del individuo. *Temor y temblor* recurre a este ejemplo bíblico para explicar, mejor que en ningún otro texto, el paso radical que media entre el estadio ético y el estadio religioso de la existencia individual. Sólo podemos remontar la experiencia negativa en que concluía el primero —Kierkegaard la refiere a menudo con el intraducible *Anfaegtelse*, «inquietud» o «ansiedad» prerreligiosa de quien presiente a cada paso su caída— si lo particular, saltando al estadio religioso, se abandona *como particular* en lo general, en lugar de seguir reivindicándose frente a él, en su particularidad, o de rebajar ésta *toto caelo* en aras de lo general (*GW*, IV, p. 57). Surgirá aquí inmediatamente la llamada «paradoja de la existencia» en que consiste la vida de la fe: lo

particular (o temporal), que había estado antes subordinado a lo general (o intemporal), llega a ser lo particular y temporal justamente por medio de lo general e intemporal al que ahora se ha rendido. Por lo tanto, lo particular se encuentra «por encima» de lo general (*ibid.*, pp. 59-60). En otras palabras, el individuo está en esta etapa «en una relación absoluta con lo absoluto». El hombre, en su intimidad, está solo —*solus cum Solo*— ante un Dios que se vive en la intimidad. La relación del individuo con lo general ha «abierto» el camino de esta relación, finalmente, con lo absoluto; pero, por encima de todo, sólo es posible ser cristiano desde la soledad, es decir, en la relación del *individuo* con lo absoluto. Este paso no admite mediación alguna: no se ha hecho nada en virtud de lo general, ni, pues, en los límites de la razón. Contrariamente, es un *absurdo* que lo particular, tras su renuncia, se sobreponga a lo general y se recobre íntegramente a sí mismo. Con todo, eso es la fe.

Vivir el absurdo es lo propio de quien cree, como Abraham; no de quien duda, como Fausto, o razona, como el filósofo o el teólogo que reduce la fe a certidumbre que se «posee» igual que no se posee. Contra éstos, el caballero de la fe —el particular— determina toda su relación con lo general por su relación con lo absoluto; no su relación con lo absoluto por su mera relación con lo general. ¡Es un individuo, *es superior a lo general*! (*ibid.*, pp. 76-77). En el estadio religioso uno pierde por sí mismo la razón, para creer, como el viejo patriarca, únicamente en virtud del absurdo. No hay otra «justificación» del acto temeroso y temerario de Abraham que su propia existencia individual como creyente. O, lo que es lo mismo, la prueba del sentido de su acto es la paradoja de su vida por el absurdo de la fe. La decisión de Abraham no presenta el discernimiento que encontramos aún en la elección de Judith contra el poderoso Holofernes, o en la de Agamenón contra su hija Ifigenia. Para el sacrificio de Isaac *no hay deliberación* antes de la elección adoptada. La ética era lenguaje, argumento, posibilidad de «dar cuenta» o «dar razón» de lo que uno hace. Mas para la religión sólo existe el silencio y la soledad de la relación de uno con Dios. Abraham, que sólo tiene un Juez, no les da cuenta a los suyos de lo que acaba de hacer. E incluso «despista», después, ante Isaac atónito, porque *no puede más que callar* sobre el hecho íntimo que le urgió a sacrificarlo (*ibid.*, pp. 126-127). Recuérdese aquí el interés de Wittgenstein por el autor de *Temor y temblor*. También escribe

éste: «Yo no soy capaz de comprender a Abraham, sino sólo de admirarlo» (*ibid.*, p. 127).

El héroe trágico tiene su grandeza en la virtud ética. Su tentación puede decirse que es lo particular, recaer en lo individual frente a lo universal de su ley y de su destino. El caballero de la fe, quien ha dejado en suspenso lo ético por un *télos* más alto, tiene su grandeza —y su «espanto», para el entendimiento— en la virtud más individual: ¡la tentación es nada menos que lo ético! (*ibid.*, pp. 63-64). En la esfera moral hay maestros; en la religiosa sólo hay mudos testigos de sí mismos (*ibid.*, p. 86). No son pocos, pues, los embates o *problemata*, al decir de nuestro autor, lanzados en esta nueva existencia sobre la esfera de la ética. Lo justo o correcto queda «en suspenso»; el juicio enmudece; sólo a Dios se obedece. Ahora bien, y lo mismo que la esfera moral recuperaba aspectos de la existencia estética, la esfera religiosa no elude el deber ético, que pasa, donde priva el deber absoluto, a ser un deber *relativo*. Ciertamente, Dios no hubiera pedido el sacrificio de Isaac a quien no amara a su hijo. Además, Abraham hubiera podido darle muerte al pie mismo de su casa. Pero tienen que pasar varios días de caminar juntos antes de decidirse a hacerlo en el monte Moriah. Así, el creyente da su prueba en una hora que no es ni demasiado tardía ni demasiado temprana.

Pero Abraham recupera a su hijo por la *fe*, y a sí mismo en tanto que *individuo*. ¿Qué es la fe? La fe es creer en virtud del absurdo y es, en fin, «la más alta pasión del hombre», como concluye *Temor y temblor*. Ambas son las dos pruebas consustanciales de la «paradoja de la existencia» en el estadio religioso. Fe es aquel amor, sí, que no tiene nunca posibilidad de «tener razón». El amor erótico y el matrimonial nunca, en cambio, la descartan. No obstante, tanto o más característico de esta pasión que es la fe es «la miseria y la angustia» con que el sujeto la vive (*ibid.*, pp. 83, 129). A diferencia del héroe trágico, el de la fe está sometido constantemente al duro aguijoneo del sentimiento tentado a sumergirse de nuevo en las seguridades de lo ético. El acto moral concluye en un momento. Pero la fe dura lo que el amor y la angustia duran. La fe es una tarea de toda la vida.

En Pascal se daba también un salto del *ordre de l'esprit* (razón) al *ordre du coeur* —con «razones que la razón no conoce»—, que es lo que sostiene a la fe. ¿Es eso mismo lo que quiere expresar Kierkegaard? Parece que no. En Pascal la razón se deja someter en uso

todavía de la razón, que así lo determina (*Pensées*, ed. J. Chevalier, § 463). En el pensador danés el movimiento de la fe se hace constantemente en virtud de la sinrazón: es un salto sobre el vacío. Para Kierkegaard la fe comienza precisamente allí donde la razón termina. Desde esta perspectiva su reproche a Hegel tiene más caladura que el dedicado antes por Pascal a Descartes: no es lícito alterar el cristianismo a costa de ponerlo de acuerdo con la propia filosofía. La fe cristiana no es filosófica. Es la ciega confianza del espíritu que pasa sobre la maroma del absurdo. En términos paulinos, es la «locura de la cruz».

El libro *Mi punto de vista como escritor* está escrito en clave autobiográfica y tiene el mismo sentido «retropropulsor» que las *Confesiones* de Agustín de Hipona o el *Ecce Homo* nietzscheano, para citar dos ejemplos extremos. En él, cuando el autor mira hacia la obra hecha aclara algunos presupuestos de su determinación existencial de los estadios, que, como acabamos de ver, está polarizada hacia la religión. ¿Cuál es, para empezar, su «esquema»? ¿Por qué ese género de estadios y su modo peculiar de transitar entre ellos? Kierkegaard mismo dice que toda su obra «desde el principio al fin, es dialéctica» (*GW*, XXXIII, p. 29). El término está tomado en el original sentido platónico, no en el hegeliano: se trata de tener una visión de las cosas en su conexión de conjunto (*synoptikós*, en *Rep.*, VII, 537 c). En este caso es la visión de la existencia individual. La dialéctica existencial kierkegaardiana se quiere precisamente como una contestación a la dialéctica especulativa de Hegel. En primer lugar, no se refiere al «pensamiento», en abstracto, sino al *individuo singular* (*ibid.*, p. 109). Además, la categoría en la que se apoya esta visión no es la de un avance entre los estadios por una «mediación», sino por un *salto* que rompe con cualquier posible ley de continuidad para las etapas de la existencia. Entre una y otra etapa no hay pasajes: sólo nudos gordianos que cortar. Pues todas las posibilidades de la existencia empujan simultáneamente; en especial —según recoge este libro de autorrecuento— las que pertenecen al estadio estético y religioso (*ibid.*, p. 73). Esta característica de constituir un «doble movimiento» hace, por lo demás, que la dialéctica de la existencia sea, al decir del filósofo, «permanentemente ambigua» (*ibid.*, p. 109).

En cuanto al «propósito» de su pensamiento, él no tiene autoridad, dice con ironía, para venir a proclamar nada nuevo. Quiere «llamar la atención», simplemente, sobre la fe cristiana, y hacer de

ello el móvil de su actividad como autor considerada íntegramente. Su trabajo es hacer, socráticamente, que el lector despierte de su letargo y se dé cuenta de la deformación que representa un cristianismo cada vez más racionalizado y retórico *ad libitum*. No viene a enseñar, sino a ofrecerse como instrumento para introducir el cristianismo en la cristiandad, esa prodigiosa «ilusión». Esta tarea se concentra, sin embargo, en un solo punto, fijado por Kierkegaard con su propia marca: «De ahí que los hombres deban convertirse en individuos singulares para conservar la auténtica impresión cristiana del cristianismo» (*ibid.*, p. 116). Ser, convertirse en un individuo. He aquí el modo de llegar a ser cristiano; pero también el eje, en suma, de la responsabilidad. Pues al tomar la dirección de la singularidad nos comprometemos siempre a hacer lo que sentimos que hubiera sido irresponsable no haber hecho. Cómo llegar a ser cristiano es cómo llegar a ser un individuo.

El individuo es la categoría del espíritu y es la «decisiva categoría cristiana» (*ibid.*, p. 115). Fue Sócrates quien primero la utilizó con fuerza dialéctica para disolver el paganismo. Pero ha de servir una segunda vez en la cristiandad para convertir a los cristianos en cristianos (*ibid.*, p. 118). La dialéctica de la existencia individual y de sus estadios cumple un papel aquí muy diferente del ejercido por la filosofía y la teología anteriores. Según la dialéctica especulativa lo religioso se da primero en términos de «reflexión» para luego ser «sacado», sorprendentemente, de ella. Se parte de lo simple para continuar después a través de complejas fórmulas de comunicación «directa» de la verdad. Al contrario, en la dialéctica de la existencia se parte de lo complejo e «interesante» —el estadio estético— para llegar al estadio último de lo simple: al individuo como tal. Esa es la *gran inversión* que necesita la cultura en la era de lo gregario y de la verdad publicitaria, que han penetrado también en el cristianismo: «El *individuo*; con esta categoría la causa del cristianismo se mantiene o se cae, ya que el desarrollo del mundo ha llegado muy lejos en la reflexión» (*ibid.*, p. 117).

3. El problema de ser libre

Entretanto queda en pie otra cuestión: ¿cuál es la «naturaleza» de los estadios? En su exposición encontramos una relativa dispari-

dad. Tan pronto atienden a una realidad dinámica como estática de la existencia individual. En las obras más descriptivas (*La alternativa, Estadios...*) aparecen como «etapas» de la vida. En otras más analíticas (*Temor y temblor, Apostilla...*) representan, mejor, «esferas» de la existencia. La noción que ha prevalecido es la primera, aunque siempre con la advertencia obligada de que cada estadio es una etapa que se ha abierto sólo tras una *ruptura* con el estadio anterior y que no responde a ninguna «superación» (*Aufhebung*) sobre momentos anteriores, a la manera hegeliana. Nótese, con ello, que al ser cada «etapa» un *nuevo* modo de existencia no se hace contradictorio, a la postre, con el término de «esfera» para referirse a lo mismo.

Los estadios no se distinguen entre sí abstractamente: por ejemplo, como lo «inmediato», para la estética; lo «mediato», para la ética; y la «síntesis» de ambos para la religión. Se contrastan, muy distintamente, con toda la concreción que da el ser resultado cada uno de la determinación existencial del individuo. El individuo puede hacer abstracción de todo, pero *no de sí mismo* («Ni cuando duermo me olvido de mí»). Por consiguiente, aunque su separación, desde este punto de vista, esté muy definida, desde este mismo punto de vista se nos hace difícil decir que es definitiva o absoluta. Los estadios no son «independientes», sin más, entre sí. No existen por sí mismos, uno fuera del otro, ya que son la «manifestación de un predicado» que da vueltas sobre un mismo centro sustantivo: la existencia única de su protagonista (*GW*, I, p. 78). Cada estadio encarna, eso sí, un modo total de vida en rivalidad con otros estadios que exigen igualmente ser absolutos en nuestras vidas. En *Mi punto de vista como escritor* son presentados, en una palabra, como «movimientos» (no en vano pertenecen a una «dialéctica» existencial) que se disputan el dominio de un mismo horizonte existencial; lo que hace, de paso, bastante peregrina la cuestión del «orden» de los estadios. En *Temor y temblor* esta competencia entre impulsos alcanza un tono, como hemos visto, dramático. La realidad de los estadios es ser este movimiento de ocupación existencial. Pero su sentido último no se agota en el conflicto, sino ante todo en dotar de formas definidas una existencia que se puede perder en vacilantes transiciones; y en establecer, luego, diferencias de calidad entre las alternativas posibles. La propuesta kierkegaardiana tiene, pues, el valor de un reclamo heroico. El poeta, que se sabe sin limitaciones

ante la vida, no renuncia, sin embargo, a *crear formas a partir de la vida* y a darse por entero a *una* de ellas. El último temor de Kierkegaard antes de expirar fue que de su vida no hubiera salido más que una «existencia de poeta». Lo que preocupa en cualquier estadio y le da su pleno sentido es que se trata de una determinación existencial del *ethos* del individuo. Cada estadio quiere ser un estilo de vida propio.

Ahora bien, ¿por qué el aludido *Mi punto de vista como escritor*, en la hora de un balance, se toma tan poco en serio el más «serio» de los estadios, el de la ética? Parece no concordar, al menos, con lo que se acaba de decir, todavía con más motivo si leemos *La repetición* (salto de lo estético a lo religioso) y, del mismo año, *Temor y temblor*, con su «suspensión teleológica» de lo ético en el estadio de la fe. Ciertamente hay ambigüedad, por parte de Kierkegaard, en su trato global con la ética: unas veces hace predominar la idea kantiana de la misma; otras, la idea hegeliana. En ocasiones está sojuzgada por la religión; en otras parece haber llegado a un compromiso, en su fórmula «externa» o hegeliana, con la forma a su vez más común de la religiosidad. ¿Cómo se iba, además, a renunciar a la ética en el propio cristianismo? El cristiano no debe hablar «diciendo» sólo su fe. Su verdadero compromiso empieza a la hora de tener que reduplicarla a través de sus actos, acompañando la fe con ellos hasta incluso el sacrificio (*Mi punto de vista...*, *GW*, XXXIII, pp. 114-115). Kierkegaard exige para el cristianismo un rigor ético, en este sentido de la «reduplicación» por los actos, que hará mella en la renovación teológica del siglo XX.

Hemos dicho, por otra parte, que cada estadio apunta al *ethos* individual. Pues bien, cada estadio ya es al mismo tiempo, con mayor claridad, si cabe, que lo anterior, el resultado de una acción moral. Tiene su origen en una *elección* del individuo sobre su existencia. El salto que nos introduce a él posee este irreductible contenido moral. La idea de «elección» inunda de un tono ético homogéneo la teoría de los estadios. El instante serio, «solemne y augusto», de la elección individual, existe más allá de un específico «estadio ético» de la vida. La explicación se encuentra en el texto *El equilibrio entre lo ético y lo estético en la formación de la personalidad*, perteneciente a la segunda parte de *La alternativa* (*GW*, II-III, pp. 167-168). Hay, de hecho, un momento para la deliberación o estricto discernimiento moral; y otro, posterior, reservado a la elección, el

único determinante, porque tiene una «existencia verdadera» para el sujeto. Deliberar no es decisivo para la personalidad, puesto que los elementos de la deliberación no se encuentran en la profunda relación con nosotros mismos que descubrimos, en cambio, en el instante de tomar contacto con lo que hemos de elegir o de rechazar. Por eso es un instante tan «grave», además, y ello no tanto en función de lo que representa, *de facto*, cada opción posible, cuanto en razón de que siempre se corre el riesgo de que ya no podamos volver a elegir (*ibid.*, pp. 173-175). En la elección empieza por importar más la *forma* en que se elige que el contenido de lo que se elige. De tal manera que aunque se haya elegido «mal» o incorrectamente, si se ha hecho con energía y sinceridad —con «autenticidad», como querrán después los existencialistas— ya es suficiente para demostrar su trascendencia moral: «Dondequiera que, en un sentido estricto, sea cuestión de un "o esto o lo otro", puede estarse seguro de que la ética está allí presente para alguna cosa» (*ibid.*, p. 177). Más aún, la elección individual eleva el valor de nuestra personalidad hasta una «transfiguración y consagración superior de sí mismo» (*ibid.*, p. 178).

Dicho esto, ¿de qué términos trata el «contenido», ahora, de nuestra elección? Ya hemos visto que la elección misma es más decisiva que lo elegido. Pero hay algo más importante también que elegir materialmente entre «el bien o el mal». La elección, en sentido sustantivo —no en su «formalidad»—, es escoger entre *elegir* el bien o el mal, o, por otro lado, *no elegir* entre ambos, es decir, quedarse en el plano de la indiferencia. Lo que se elige es, en una palabra, *querer*. Y puesto que aquí están en juego, obviamente, las determinaciones bajo las cuales se quiere o no se quiere considerar toda la existencia individual, hemos de decir, en último término, que lo que se elige o deja de elegirse es simplemente *uno mismo* (*ibid.*, p. 180). Ello hace que toda elección sea para nosotros, por su clase de relación con nosotros mismos, una elección con calidad de «absoluta». Elegir por uno mismo (eso persigue el juez Wilhelmus en la parte ética de *La alternativa*) es elegirse ante todo a sí mismo. Eso, junto con la «forma» de elegir, según decíamos, es todo lo que hace *ética* una elección: «Únicamente eligiendo de una manera absoluta podemos elegir la ética» (*ibid.*, p. 189). Quien rehúye de sí mismo, porque teme la «transparencia» de la elección, rehúye también de la ética.

La existencia individual, clave o *Grunddatum*, para Kierkegaard, de todo pensamiento sobre el hombre, no es una existencia ni en bruto ni en abstracto. Lo propio de la existencia humana es que el hombre existe porque se elige a sí mismo como existente particular o *individuo*: «Quien se elige a sí mismo y se encuentra éticamente se posee él mismo, determinado en toda su concreción» (*ibid.*, pp. 279-280). También lo propio del cristianismo —escribe al final de su *Diario*— no es producir, sino *existir* y hacerlo como individuo, eligiéndose. Lo que nuestro autor rechaza justamente de Hegel es el haber enterrado, con su idea de la «mediación» (*Vermittelung*), la fuerza singularizante de la elección, que obra por exclusión y no por conciliación entre alternativas. Así, dice, Hegel ha hecho con su sistema lo que ni los mismos eremitas han podido: abstraerse del mundo y, de paso, de sí mismos. Hegel es simplemente cómico.

Al elegirse, el individuo confirma también su libertad. En el salto, tras la elección, de un estadio a otro, no hay ningún proceso de necesidad, ninguna transición o «metamorfosis» de una etapa a otra. Cada determinación existencial es cosa de la libertad, que excluye y fija a cada momento. Este contraste no existe para el pensamiento, que obra, en su racionalización, engullendo todas las diferencias. La «vida de la libertad» se opone, aquí, a la «filosofía» como sistema de vida. Nada, según la especulación, ni los actos del individuo ni los de la historia, se deja ver por ella en los momentos de elección entre alternativas (*El equilibrio...*, *GW*, II-III, pp. 184-187). En conclusión, dice Kierkegaard: «Yo lucho, pues, por la libertad, para el futuro y para el "o esto o lo otro". Es el tesoro que confío dejar a aquellos a quien quiero en este mundo» (*ibid.*, p. 187). Pero, aunque pueda resultar contradictorio, el individuo no se apoya en un «yo» sustancial o psicológico. Considerado desde su realidad permanentemente abierta a las alternativas, el hombre todavía no es un yo. Suma de lo más concreto y de lo más abstracto, resultado de la relación entre lo particular y lo general, el hombre es antes que nada libertad. Sin ella no hay elección individual que valga. Así, la constante mención kierkegaardiana del individuo no es egoísmo, ni siquiera «individualismo». El yo no es ningún dato fundamental. Lo vemos también en sus contemporáneos Keats y Flaubert. Tampoco del yo podemos tener un autoconocimiento, como señalaron antes, parecidamente, Pascal (el yo, al igual que Dios, permanece «oculto») y Kant, dada la impenetrabilidad del

noúmeno. Sin ir más lejos, la elección de pseudónimos para la mayoría de sus trabajos —algo muy pascaliano, también— es ya una prueba de que la exploración y elección del *individuo* no es equivalente, para Kierkegaard, a ningún análisis ni reivindicación del *yo*.

La libertad que es el hombre hace que éste viva siempre en la *posibilidad*, no en la necesidad. La forma, en él, de la posibilidad es cada alternativa elegida libremente. Eso abre paso a una *metafísica de lo posible*. La existencia individual, la elección de sí mismo, está constituida por lo posible. El pensamiento de lo individual tendrá que representar, así, la mera «posibilidad», más que la «actualidad» de lo particular. Pero cuando un particular dado realiza o lleva a la existencia esa posibilidad, nos encontramos ya en relación estricta con lo individual, no en el plano anterior de los conceptos. En cualquier caso, en la posibilidad y su actualización se juega el hombre entero. De ahí el sentimiento de *angustia* (*Angest*), su lado de sombra, que acompaña a toda elección. Angustia es el temor a la vez que el anhelo de ver realizado lo posible y de ver, en última instancia, lo posible mismo. En un texto de juventud, *Diapsálmata*, leemos: «El placer decepciona, la posibilidad no» (*GW*, I, p. 45). Kierkegaard fue testigo de que tras conseguir la prosperidad y el buen nombre perseguidos, su padre había ido perdiendo a todos sus hijos, acaso como un castigo por sus faltas. El miedo a la actualización de las posibilidades acariciadas acompañará a Kierkegaard durante toda su vida, que fue una constante renuncia, bajo la amenaza de la nada, a ser o tener lo que se proponía en sus facetas más íntimas. Escribir le permitirá establecer, como expresa salvaguardia de todas las «posibilidades», una especie de *vita ante acta* que nos libera, al menos, de las realizaciones aniquiladoras. Pues hay siempre, como aquí, un momento en la vida que es el *punto cero de la existencia*, y en el que encontramos hasta satisfacción en ser un simple «quizás», una mera «posibilidad» de esto o lo otro (*Estadios...*, *GW*, XV).

En la posibilidad todo es posible. Elegir una sola de sus «actualizaciones» descartará, sin embargo, todas las demás, e introducirá la perspectiva de un virtual fracaso en la alternativa elegida. *El concepto de la angustia* es la obra que nos describe el sentimiento provocado por esta situación en la que el sujeto tiene que elegir su existencia. No obstante, esta es la situación fundamental del hombre en el mundo. La humanidad es la angustia; el hombre situado frente a lo posible. El hecho es indefectible: «Cuando la prudencia ha hecho

todos sus innumerables cálculos, cuando ya está hecho el juego, aparece la angustia, aún antes de que el juego se haya decidido o perdido en la realidad» (*GW*, XI-XII, p. 167). Sólo la pobreza espiritual nos evitaría sentir angustia. Pero entonces nos haríamos esclavos de todas las circunstancias. La angustia, por el contrario, es el sentimiento de la posibilidad de la libertad y de la elección de uno mismo como existente. Adán, tras la prohibición manifestada por Dios, no se siente *atraído* por el pecado, sino por la libertad, que a la vez *repele* —siente «angustia» por ello—, porque entraña, por ejemplo, la oportunidad de pecar.

Adán, al igual que cualquiera que tenga el espíritu despierto, vive en la angustiosa posibilidad de la libertad. De «poder» esto o lo otro, aunque de «lo que pueda» no tenga demasiada idea (*ibid.*, pp. 161-162). La experiencia de la pura posibilidad es la angustia. Pues lo que «sucede» no nos atormenta tanto como lo que «pueda suceder». No es más intenso, entonces, el sentimiento de abandono que tiene Jesús en la cruz (Mt 27:46) que la angustia que le hizo decir a quien iba a prenderle: «Lo que tengas que hacer, hazlo pronto» (Jn 13:27). Sin embargo, cuanto más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre. Porque la angustia es a un tiempo secuela y señal premonitoria de su fondo último como libertad. Junto con la *fe*, después, la angustia será lo único que eduque al hombre y lo justifique en su elección como existente individual (*GW*, XI-XII, *loc. cit.*).

* * *

Una última palabra sobre el lugar de Kierkegaard en la historia de la ética. Esencialmente es el crítico de Hegel, tal como se recoge, de una vez por todas, en la *Apostilla*. No obstante, conserva casi todos los rasgos exteriores de la «eticidad», definida por Hegel, a la hora de delimitar por su cuenta el «estadio ético». Por otra parte llama la atención su sospechosa ignorancia de Schopenhauer, cuya vida y obra de porte antihegeliano corre paralela con la suya. En todo caso, y desde su oposición al sistema hegeliano, Kierkegaard empieza por descartar cualquier moral «romántica» del genio individual. Tampoco se interesará por el individualismo de corte ilustrado o utilitarista. En la réplica a Hegel se iniciaron dos caminos nuevos para la ética: la orientación social y la naturalista. Fueron igualmente desdeñados por nuestro autor.

Lejos de esas corrientes, optó únicamente por una determinación existencial de la ética. El conflicto sobre el fundamento de la moral no atañe a doctrinas, sino a la existencia individual. Lo abstracto, además de anónimo, es desmoralizador. Hay que empezar sobre el individuo y su elección en libertad. No hay principios que «probar»: la prueba de la honradez es la angustia con que la elegimos y la fe, en último término, con la que permutamos toda posibilidad de «tener razón» por el absurdo de creer. El argumento es y sólo es el individuo, que deja muy atrás la «persona» y la «autoconciencia» con su común e impoluta «autonomía». Sin embargo, junto con Hegel es Kant quien está más presente en la discusión kierkegaardiana sobre la ética. Ante todo Kierkegaard sería educado, como aquél, para llevar su vida de un modo impecable en lo religioso y riguroso en lo intelectual. Los tres estadios de la vida guardan incluso una semejanza con los tres estados de la personalidad descritos en la ética de Kant: heteronomía (inclinaciones), autonomía (razón) y digna espera de la felicidad bajo el postulado racional de la existencia de Dios. Igualmente en ambos se habrá partido de la imposibilidad de un conocimiento teórico de Dios, algo de extremo alcance para la ética.

Con todo, hay cosas que lo separan totalmente de Kant. Por un lado, la fe ya no tiene ningún punto de contacto con la razón. Por otro, la razón ya no es por sí misma obligante en la conducta moral. El criterio del imperativo categórico no determina la elección: es la elección misma la que determina la validez de los principios. No existen criterios que ayuden a elegir y manden la acción. Contra la prueba objetiva de la moral está su *ultima ratio* de la elección individual: es algo que veremos después en Sartre. Si eligiera algo bajo un criterio no sería yo quien eligiera. No habría una elección más «indeterminada» que ésta. A pesar de ello, es innegable que aquella posición conduce a toda suerte de críticas por su inconsistencia racional. Pero desde la perspectiva existencial, en la que nos ha querido introducir Kierkegaard, cualquier reparo lógico es como matar moscas a cañonazos. Y es inútil también tomarse la molestia de examinar con la lógica a quien se propuso el *absurdo* como salvación. La fe y su absurdo son la última justificación posible. El mismo ideal ético de la autonomía es inalcanzable sin la ayuda de Dios. Separada de la fe, la ética es una «ciencia ideal». Como recuerda *El concepto de la angustia*, el deber es sólo una fase de la moral; ejecutarlo es la otra,

y aquí la ética fracasa en su autonomía (*GW*, XI-XII, pp. 13-17).

Kant repondría a ello que se trata de una ética inconsecuente o «heterónoma». Ciertamente, Kierkegaard no propone otro deber incondicional que para con Dios. La moral no está «abolida», pero sí *puesta en suspenso*. Ahora bien: lo interesante es haber dicho todo esto lejos ya de los términos de la teología moral. El «pecado» no tiene valor definitorio del estadio ético; y después de todos los estadios tampoco aparece nada así como una «ética de la trascendencia». Entre moral y religión hay un salto. La subjetividad se ha descompuesto en esferas. Kierkegaard es un pensador moderno.

Bibliografía

1. *Fuentes*

a) *Obras*

Se han realizado tres ediciones de las Obras Completas de Søren Kierkegaard en su lengua danesa original. Referencia de la tercera y última hasta ahora: *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, eds., Gyldendal, Copenhague, 1962-1964, 20 vols.

Véase una referencia completa de la publicación de las obras de Kierkegaard entre 1835 y 1855 en Himmelstrup, J., *Søren Kierkegaard. International Bibliografi*, A. Busck, Copenhague, 1962.

b) *«Papirer»*

Edición completa de los escritos póstumos del autor en *Papirer*, N. Thulstrup, ed., Gyldendal, Copenhague, 1968-1978, 26 vols. en 25 tomos. Los tomos 1 a 19 recogen el *Journalen* o Diario, que sólo se encuentra en ediciones *parciales* en las principales lenguas europeas (no todavía en castellano).

c) *Cartas y actas*

Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, ed. N. Thulstrup, Munksgaard, Copenhague, 1953, 2 vols.

2. *Traducciones*

a) *Al alemán*

Gesammelte Werke, ed. E. Hirsch, E. Diederichs Verlag, Düsseldorf-Colo-

nia, 1951-1969, 37 vols. Remiten, al margen, a la primera edición danesa de 1901.

Die Tagebücher, ed. H. Gerdes, E. Diederichs Verlag, Düsseldorf-Colonia, 1962-1974, 5 vols.

b) *Al inglés*

S. Kierkegaard's Writings, ed. H. V. Hong, Princeton University Press, Princeton, 1978-1988, 26 vols., inacabada.

c) *Al francés*

Oeuvres complètes, ed. P.-H. Tisseau, Éditions de l'Orante, París, 1966-1986, 20 vols. Remiten, al margen, a la segunda edición danesa.

Asimismo, pueden encontrarse, publicadas por la editorial Gallimard, las obras esenciales de Kierkegaard en versión de F. Prior y M. H. Guignot. El *Journal* (extractos) ocupa 5 vols.

d) *Al castellano*

Obras y papeles, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Guadarrama, Madrid, 1961-1975, 11 vols., inacabada.

Hay ediciones sueltas de varios de sus títulos. En los años setenta corrieron a cargo de las editoriales Aguilar y Ediciones Nova, de Buenos Aires. A continuación se recogen algunas obras hoy disponibles en el mercado español:

Diario de un seductor, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Destino, Barcelona, 1988. Contiene ilustrativo prólogo de José M.ª Valverde.

Temor y temblor, ed. y trad. de V. Simón Merchán, Tecnos, Madrid, 1987.

El concepto de la angustia, Espasa-Calpe, Madrid, 1967. Con sucesivas reimpresiones.

Mi punto de vista, trad. de J. M. Velloso, Aguilar, Madrid, 1987.

3. *Estudios*

Adorno, T. W., *Kierkegaard*, Monte Ávila, Caracas, 1969.

Amorós, C., *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987.

Clair, A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, París, 1976.

Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, Barcelona, 1990.

Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, Madrid, 1970.

Condette, J. P., *Søren Kierkegaard, penseur de l'existence*, Kronos, Burdeos, 1977.

Cornu, M., *Kierkegaard et la communication de l'existence*, L'Âge de l'Homme, Lausana, 1972.
Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951.
Diem, H., *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, Oliver and Boyd, Londres, 1959.
Fahrenbach, H., *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1968.
Hannay, A., *Kierkegaard*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1982.
Høffding, H., *Søren Kierkegaard*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
Jaspers, K., *Razón y existencia*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1959.
Jolivet, R., *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Fayard, París, 1958.
—, *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1950.
Kühnhold, Ch., *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard*, De Gruyter, Berlín, 1975.
Larrañeta, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, San Esteban, Salamanca, 1990.
Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
Lowrie, W., *Kierkegaard*, Oxford University Press, Londres, 1938.
—, *A short life of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton, 1942.
Lukács, G., *L'ànima i les formes*, Edicions 62, Barcelona, 1984.
Maceiras, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1985.
Mackey, L., *Kierkegaard: A kind of poet*, The University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1971.
Malantschuk, G., *Kierkegaard's thought*, Princeton University Press, Princeton, 1971.
Mesnard, P., *Le vrai missage de Kierkegaard*, Beauchesne, París, 1948.
Pareyson, L., *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, Giappichelli, Turín, 1965.
Sartre, J.-P. *et al.*, *Kierkegaard vivant*, Gallimard, París, 1966.
Stack, G. J., *Kierkegaard existential ethics*, The University of Alabama Press, 1977.
Thompson, J., *Kierkegaard*, V. Gollancz, Londres, 1974.
Thulstrup, N., *Kierkegaard Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus*, Kohlhammer, Stuttgart, 1972 (hay trad. ing. por G. L. Stengren, en Princeton University Press, Princeton, 1980).
Valone, J. J., *The ethics and existentialism of Kierkegaard*, University Press of America, Nueva York, 1983.

Valverde, J. M., *Historia de la literatura universal*, vol. VIII, Planeta, Barcelona, 1986, pp. 94-105.
Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, Vrin, París, 1949.

4. *Kierkegaard en España*

Collado, J. A., *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962.
Larrañeta, R., «Recepción y actualidad de Kierkegaard en España», *Estudios Filosóficos*, 105 (1988), pp. 317-346.
Mirabent, F., *De la bellesa*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1936.
Ors, E. d', *Glosari 1906-1910*, en *Obra catalana completa*, Selecta, Barcelona, 1950.

NOTA

1. Se hace referencia a las fuentes (*GW*) por la edición alemana de la obra completa en versión de Hirsch (véase la Bibliografía), con indicación del tomo y de las páginas donde se halla el texto.

Gerard Vilar

MARX Y EL MARXISMO[1]

1. Las paradojas y su interpretación

Marx no sólo no elaboró ninguna filosofía moral sino que apenas se ocupó de los problemas éticos, de ahí que el lugar de sus doctrinas en una historia de la ética sea un asunto muy disputable. Y ello vale para lo que vino después de Marx: las relaciones entre el pensamiento marxista y sus fundamentos normativos nunca estuvieron por cierto claras ni fueron precisamente buenas. Marx pasa por ser, junto a Kierkegaard, Nietzsche y Freud, uno de los grandes críticos de la moral, un liberador de los últimos prejuicios que esclavizan a la humanidad. Sin embargo, cualquiera que se haya aproximado desprejuiciadamente a la obra de Marx, o en general al pensamiento marxista clásico, habrá sido sorprendido por una curiosa paradoja: mientras que, por un lado, Marx denuncia la moral junto a la religión y la filosofía como formas de ideología tras las cuales sólo hay los intereses de las clases dominantes que habría que desenmascarar, por el otro, toda su obra está traspasada explícita o implícitamente por una crítica radical del capitalismo por su naturaleza explotadora, alienante e injusta con la mayoría y particularmente con los más débiles. Parece indudable que en algún sentido Marx tenía una alta sensibilidad moral repetidamente manifiesta en sus muestras de indignación frente a los fenómenos de miseria, bárbara explotación, embrutecimiento y falta de libertad de los trabajadores en la época de la primera revolución industrial que conoció en la Francia y la Inglaterra contemporáneas. Sin embargo, como afirmara en *La ideología alemana*, Marx nunca predicó ninguna moral.

Jamás apeló a ninguna idea de justicia distributiva o de derechos de los trabajadores o del hombre. Antes al contrario, las tachó de «prejuicios burgueses» y de «pamplinas ideológicas». ¿Estamos, pues, ante un caso de contradicción performativa, esto es, el de alguien que hace lo que simultáneamente dice que no se puede hacer? ¿Era Marx un moralista encubierto, otro ideólogo defensor de otra ideología? Pues a pesar de que su lenguaje acostumbraba a estar depurado de toda fraseología moral —aunque no siempre—, parece realmente muy difícil negar que en Marx hay alguna forma de ética, al menos implícita.

Pudiera parecer que con esta paradoja tan evidente en la obra marxiana la polémica quedaba servida para los epígonos y continuadores del camino abierto por Marx. Y sin embargo, la tradición marxista, con sus más de cien años de historia y su riqueza y multilateralidad raramente percibió la paradoja como tal. Tan sólo el socialismo de cátedra neokantiano y el austromarxismo[2] realizaron, en torno al fin de siglo, algún ensayo de resolverla separando kantianamente la ética socialista, de un lado, de las teorías científicas inspiradas por el materialismo histórico, por otro.

La paradoja fue por fin tomada, aunque muy tardíamente, como un desafío para la interpretación. Aunque ello no ocurrió ni en el mundo galo, ni en el germánico, ni en el italiano, todos ellos con importantes tradiciones de pensamiento marxista, vínculos con el movimiento obrero y partidos de inspiración marxista, sino en el mundo anglosajón, donde sólo ha existido un cierto marxismo académico. Y el motivo más obvio fue el de encontrar argumentos críticos contra la teoría liberal de la justicia presentada por John Rawls en 1971. Desde entonces las publicaciones sobre el tema del marxismo y la ética se han multiplicado sin cesar[3] generando ricas y finas controversias con posiciones muy diferenciadas y argumentativamente muy densas, siempre con el trasfondo de la confrontación con el pensamiento liberal. Estos últimos diez años de controversias, que siguen en el presente, han arrojado mucha luz sobre la paradoja de la ética marxiana, y determinan nuestra lectura actual de Marx. No obstante, no se ha alcanzado ningún consenso interpretativo sobre las cuestiones básicas. Así, hay quienes sostienen que Marx era un inmoralista y que su obra no encierra ninguna teoría de la justicia,[4] y quienes, por el contrario, afirman que en Marx hay una moral.[5] Para facilitar el entendimiento de la interpretación que se ofre-

cerá seguidamente quizás sea de alguna ayuda que fijemos las tesis básicas que se defenderán. Sumariamente:

a) Marx sostiene que toda moral es relativa a un modo de producción y que no existe una moral transhistórica, por tanto rechaza vigorosamente el *moral point of view* porque en el presente es una ilusión ideológica y en la futura sociedad comunista será innecesario;

b) esta posición es, sin embargo, inconsistente con la crítica marxiana del capitalismo y sus afirmaciones sobre el comunismo o sociedad de libres productores que presupone necesariamente una teoría de la justicia distributiva en dos niveles: un principio contributivo que el capitalismo viola y que debe regir en el socialismo, y un principio de satisfacción de las necesidades que debe regir la etapa superior del comunismo.

c) Si aceptamos la distinción entre moral y ética,[6] podemos afirmar que aunque en Marx hay un rechazo de la moralidad en sentido kantiano, su obra contiene una ética de la autorrealización en la que la idea clásica de vida buena es mediada con la antropología expresivista de cuño romántico. Esta ética está en gran parte en la base de la teoría marxiana de la alienación y del principio superior de justicia defendido por Marx («a cada cual según sus necesidades»).

Para articular la exposición he escogido tres facetas o polos fundamentales del pensamiento marxiano que configuran el campo de fuerzas en el que se desarrolla su obra. Así, hablaré de un Marx romántico, de un Marx científico y de un Marx republicano. Por cierto que los polos opuestos a estos también están presentes en el pensamiento de Marx: el clasicismo, la metafísica y el liberalismo. Aunque una interpretación de Marx basada en estas tres últimas facetas no sería del todo imposible, la interpretación que ofreceremos es mucho más explicativa y recoge gran parte de las ideas contenidas en la obra del autor. Con la tesis de los tres Marx pretendo resituar las viejas polémicas en torno a dicotomías: el joven y el viejo Marx, el humanista y el antihumanista, el científico y el ideólogo, etc.

2. El Marx romántico y la crítica de la alienación

Marx criticó el capitalismo atendiendo a tres fenómenos negativos: su ineficiencia, su carácter explotador y su carácter alienador. Para Marx, el capitalismo, aunque superior a los regímenes econó-

micos de épocas anteriores, es un sistema económico despilfarrador e irracional en la producción, distribución y consumo de los recursos materiales y humanos, de la riqueza social. En segundo lugar, el capitalismo explota injustamente a los trabajadores mediante el mecanismo oculto de la apropiación de plusvalías por parte del capitalista, violando con ello el principio contributivo de justicia de a cada cual según su trabajo. En tercer lugar, el régimen social capitalista aliena a los trabajadores imponiéndoles una vida falsa, embrutecida y de esclavitud. Del primer tipo de crítica no hablaremos aquí. Del segundo nos ocuparemos en la última sección. Vamos a ocuparnos ahora del tercer tipo de crítica.

2.1. *El problema*

Cada pensador se define fundamentalmente por el problema o los problemas que pretende responder. El problema que define el pensamiento de Marx es totalmente moderno. Marx no se preocupó principalmente del ser en alguna de sus distintas enunciaciones (sustancia, vida, espíritu, materia...) ni de lo que sea el hombre (voluntad, deseo, individuo, lenguaje...). Marx fue, junto a otros jóvenes hegelianos como Moses Hess, Bruno Bauer o August Cieskowski, uno de los fundadores de la *filosofía de la praxis*, para la cual el auténtico problema filosófico es el problema de la autoproducción racional del hombre y sus condiciones de existencia, el problema del dominio de la manifiesta irracionalidad que gobierna el mundo humano. La famosa undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* apuntaba este *desideratum*: «Los filósofos no han hecho otra cosa que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; pero de lo que se trata es de *transformarlo*». La filosofía de la praxis es heredera del principio activo del idealismo alemán y ha tenido continuidad hasta nuestros días tanto en el marxismo occidental (Lukács, Gramsci, la Escuela de Frankfurt), como en el existencialismo (Sartre, Merleau-Ponty), el pragmatismo americano (Mead, Dewey) o incluso cierta filosofía postanalítica contemporánea (Taylor, Elster).

En la *Crítica de la razón pura*, Kant había afirmado que, aparte del concepto escolar de filosofía, hay un *concepto cósmico* que, a diferencia del primero, interesa necesariamente a todo ser humano.

La filosofía, en este segundo concepto, la definía como la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, y al filósofo, como un legislador de la razón, no como un artífice de la misma. Un problema esencial de la filosofía poskantiana fue precisamente el de la impotencia de este concepto de filosofía y de filósofo. A través del filósofo no parecía nada evidente que estuviera legislando la razón, y así parecían confirmarlo los hechos. La crítica de la Ilustración como *crítica de la ilegislación de la razón* ocupará buena parte de la actividad reflexiva de Fichte, Hegel o los poshegelianos: ¿por qué la razón no parece gobernar el mundo? El joven Marx se hallaba, pues, en el horizonte idealista de recuperar la razón, una razón que «ha existido siempre, pero no siempre en forma racional» (OME, 5, p. 175). Incluso había comparado la situación de la humanidad (alemana) con una nave de locos (OME, 5, p. 166). La evocación de la turbadora figura medieval del *Narrenschiff* a la deriva, pero que sin embargo tiene un destino (la revolución) al cual le conduce la corriente, nos da la clave en una sola imagen del núcleo del pensamiento marxiano de aquel momento, un núcleo que no cambiará esencialmente a lo largo de la vida de Marx: cómo poner nuestra existencia bajo nuestro control racional, cómo poner «el azar y las circunstancias» bajo nuestra voluntad. Este no es en el fondo otro que el moderno problema de la libertad, y como los ilustrados y los idealistas alemanes, Marx creía que el destino de la humanidad, la finalidad de la historia, era la realización de la libertad. Sin duda, esta es una creencia que Marx atemperó en el curso de su vida, pero que mantuvo sustancialmente hasta el día de su muerte.

Un problema subsidiario a éste había de ser el del papel de la filosofía en este proceso de realización de la libertad y, en general, de la consciencia. Ya el joven hegeliano Cieskowski, situándose más cerca de Fichte que de Hegel, había sostenido en 1838 que la futura función de la filosofía era «convertirse en una filosofía práctica, o, dicho propiamente, en una "filosofía de la praxis", para ejercer una influencia directa sobre la vida y las relaciones sociales y desarrollar la "verdad en el campo de la actividad concreta"».[7] En 1843, a los veinticinco años de edad, Marx ya había asumido claramente este enfoque de la filosofía y lo había traducido a unos términos políticos tan coherentes que lo llevaron a proclamar uno de los múltiples anuncios de la muerte de la filosofía que con tanta regularidad y rei-

teración se han hecho desde el romanticismo hasta el presente. Como otros contemporáneos suyos, Marx denunció la miseria de la filosofía alemana porque sus contenidos morales y políticos eran totalmente especulativos, faltos de actualización. «Verwirklichung der Philosophie», realización de la filosofía, fue la divisa de la izquierda hegeliana.[8] Pero Marx entendió que la superación de la filosofía especulativa requería la realización práctica, por parte del proletariado —el nuevo sujeto de la historia—, de los contenidos que la filosofía idealista meramente enunciaba, por ejemplo en las obras éticas de Kant o en la filosofía del derecho de Hegel. Esta realización de la filosofía significaba para Marx la *emancipación de la humanidad*.

En un primer momento Marx formuló muy kantianamente esta exigencia como «el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable» (OME, 5, p. 217). Sin embargo, al mismo tiempo, este imperativo iba asociado a dos cosas que cambiaban enteramente su significado: *a*) por un lado, Marx expresaba también una confianza ilimitada en el sentido necesario de la historia al modo de Hegel; y *b*) Marx había tomado muy buena nota de la crítica de Hegel a la ética formal y abstracta de Kant que se limitaba a contraponer impotente el deber al curso del mundo.[9] De ahí que Marx quisiera entender la realización de las ideas ético-políticas como un proceso histórico objetivo,[10] a diferencia de todos los ideólogos y utopistas que abundaban en la época. El socialismo de Marx quiso ser «científico» y no utópico. De ahí nacieron todas las ambigüedades y contradicciones en el pensamiento marxiano acerca de la moral. En cualquier caso, si no una moral, Marx tenía una teoría de la vida buena para el hombre, y a ella vamos a referirnos ahora.

2.2. *El hombre entero: autoexpresión y autorrealización*

La existencia de una diferencia entre la vida empírica del hombre y la que podría tener si el orden de las cosas fuera mejor y, por tanto, la vida a la que en algún sentido tiene «derecho», es uno de los puntos fulcrales de todas las religiones universalistas. Hay una vida auténtica distinta a esta que realmente llevamos. Las religiones transfieren esta idea a una promesa de vida más allá de la muerte.

La filosofía práctica clásica, por el contrario, concentró la mayor parte de sus esfuerzos en el campo de la filosofía práctica en ocuparse racionalmente de esta cuestión formulada en términos no religiosos: ¿cuál es la mejor vida para el hombre? En la estela, pues, de una tradición milenaria, Marx sostuvo a lo largo de su vida una teoría de la vida buena de la que estaríamos «alienados», una teoría en la que tomó pie para desarrollar su crítica del capitalismo por alienador, y por ende, su teoría de la alienación misma. Para referirse a este concepto, Marx utilizó básica e indistintamente dos términos alemanes: *Entäusserung* y *Entfremdung*. El primero tiene la significación de desposesión, pérdida de las propias capacidades y productos en el sentido jurídico o económico de la *alienatio*; el segundo tiene la significación de extrañamiento, destierro, falta de comunicación, alejamiento, etc. En efecto, pérdida de lo propio y falta de comunidad son los dos elementos básicos del concepto marxiano de alienación.

El lugar más conocido de la obra de Marx en el que se desarrollan los aspectos fundamentales de dicho concepto quizás sean los *Manuscritos de economía y filosofía* que Marx escribiera en París en 1844 y que no vieron la luz hasta 1932. En ellos encontramos la famosa interpretación marxiana del moderno trabajo fabril como trabajo alienado. El diagnóstico de Marx es bien conocido. La producción capitalista «no sólo produce al hombre como una mercancía ..., sino que le deshumaniza tanto psíquica como corporalmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas» (OME, 5, p. 363), es la consecuencia inevitable de dicho sistema productivo. La exposición de Marx combina la descripción sociológica de las brutales condiciones de trabajo de los obreros industriales de los años cuarenta del siglo XIX con consideraciones generales y especulativas de índole moral, antropológica e incluso estética sobre la condición humana. El análisis de Marx puede resumirse así:[11] los trabajadores llevan una existencia inhumana, de esclavitud, injusta y falsa. El trabajador se encuentra alienado: 1) respecto al objeto de su trabajo, que pertenece a otro, el capitalista, y se le presenta como una cosa extraña, un poder independiente de él, hostil y que no comprende; 2) respecto a su actividad productiva, de la cual dispone otro y que padece como un tormento; 3) de la vida de la especie, porque esta actividad, que distingue al hombre de los animales, no es para el trabajador más

que un medio para su existencia individual, y 4) respecto a los demás hombres, porque afirmar la falsa existencia de cada uno es afirmar la falsa existencia de la colectividad.

En el análisis de Marx se pueden descubrir sin dificultad tres frentes de crítica que podríamos diferenciar: 1) en un primer frente Marx denuncia la merma o falta de autoconsciencia recta del trabajador; 2) en otro denuncia la merma o falta de autodeterminación, y 3) en el último denuncia la merma o falta de autorrealización.

El primer frente contiene un tipo de crítica teórica o epistémica —las ideologías son falsas y desenmascarables—, pero también normativa —la vida en la verdad, la existencia autoconsciente, es mejor que la vida en la falsedad, la existencia no reflexiva.

En el segundo frente encontramos una forma de crítica fundamentalmente normativa: la falta de auténtica libertad de los individuos para escoger su vida en solidaridad con los demás es rechazable éticamente.

Por último, en el tercer frente, encontramos, por un lado, un argumento de tipo ético-pragmático: hay una disteleología condenable cuando no se realiza el fin de la existencia humana, que es la realización plena de las capacidades potenciales de cada individuo; por otro lado, sin embargo, esta crítica es simultáneamente de tipo estético: toda vida lograda ha de ser expresión auténtica de una individualidad.

Si se quiere se puede resumir la idea de Marx así: el capitalismo es alienador porque no permite la autorrealización de los hombres. En este concepto de autorrealización entendido como fin de la vida humana, como vida buena, confluyen distintas ideas que cuajaron sobre todo en el clasicismo y el romanticismo alemanes. Marx nos proporciona una formulación excepcional del modelo *expresivista*[12] de la filosofía del sujeto. Esta filosofía está informada por un esquema abstracto para el cual las categorías básicas son las de sujeto y objeto. El sujeto actúa representándose y produciendo el mundo objetivo. El modelo de esta acción es el trabajo. Mediante el trabajo el hombre se autorrealiza en un doble aspecto: *actualiza* aquellas capacidades que posee en potencia, y se *autoexterioriza*, esto es, proyecta sus fuerzas esenciales en el mundo objetivo. Este modelo expresivista tiene dos fuentes básicas: la aristotélica y la romántica.[13] La primera consiste en la reinterpretación en términos idealistas del concepto aristotélico de forma: la subjetividad, el individuo, sólo

pueden desplegar su esencia o su ser mediante la propia actividad productiva; la segunda consiste en la mediación entre este concepto aristotélico y el concepto estético de forma del romanticismo, de modo que las obras generadas por el sujeto creador se entienden como expresión simbólica de este proceso de la subjetividad y simultáneamente como de su proceso de autoformación. Este modelo expresivista tiene su máximo exponente en la productividad del genio creador. Marx heredó, a través de Schiller, de Goethe y de Hegel, este ideal romántico de formación que se remonta a Herder y Humboldt, y que a través del propio Marx y de John Stuart Mill ha llegado hasta el presente.

Para Marx, pues, el modelo recto, no alienado, de actividad laboral, es el del artista creador que se realiza proyectándose en sus propias obras. En el acto del goce estético cada cual se reapropia de las fuerzas esenciales expresadas en la obra, lo cual redunda en un proceso de formación, tanto del propio artista como de los demás individuos que se comunican con el artista a través de su obra. No es de extrañar, pues, que confrontada con este modelo del artista creador, la realidad del trabajo fabril de la época fuese juzgada por Marx como el estado de máxima perversión o alienación de la verdadera vida humana. Pero, al tiempo, este modelo explica también las insuficiencias de la teoría marxiana desde el punto de vista moral. Aunque antes de entrar en ellas debemos todavía detenernos algo más en la teoría marxiana de la alienación y su ética de la autorrealización.

2.3. *Las variedades de la alienación*

El primer Marx, el Marx anterior a los *Manuscritos*, sólo teorizó acerca del divorcio entre el *bourgeois*, el hombre privado, y el *citoyen*, el hombre político. Para él, la alienación era un fenómeno de dimensión esencialmente política en sentido clásico. Al final de *La cuestión judía* (1843), por ejemplo, enunció el problema en estos términos:

> Toda emancipación consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*. La emancipación política es la reducción del hombre por una parte a miembro de la

> sociedad burguesa, el individuo *independiente* y *egoísta*, por la otra al *ciudadano*, la persona moral. Sólo cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas *sociales*, ya no se separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana (OME, 5, p. 201; MEW, 1, p. 370).

En este pasaje se recoge el mito, formulado con incomparable pregnancia, de la autoidentidad humana,[14] esto es, el mito de un hombre que viviendo en una sociedad compleja no puede ni tiene necesidad de distinguir entre sus intereses privados o individuales y los intereses públicos, colectivos o generales, porque en una sociedad donde no imperase la alienación o divorcio entre lo público y lo privado, lo general y lo particular, lo colectivo y lo personal coincidirían en una especie de nueva *pólis*. Aquí se ve cómo Marx intenta, en la estela de Hegel, unir el colectivismo griego clásico con el individualismo moderno, es decir, el mito consiste en la imagen de una sociedad en la que se funden la *pólis* clásica con la cosmópolis moderna, Aristóteles con Kant.

En *La ideología alemana*, texto póstumo escrito con Engels en 1845 que no vería la luz en su texto íntegro hasta 1932 y en el que los marxólogos coinciden en ver los primeros pasos claros en dirección a la concepción materialista de la historia, Marx formuló vivazmente su visión —claramente utópica— de la superación de la alienación en la sociedad comunista:

> La división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la so-

> ciedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior (OE, I, pp. 32 ss.; MEW, 3, p. 33).

Claramente se ve en este texto que Marx se inspiraba en las figuras de los gigantes universales del mundo clásico y renacentista y que su utopía del comunismo era la de una sociedad que no pusiera barrera alguna al desarrollo de la personalidad de cada individuo, esto es, la utopía de una sociedad que ha desaparecido como tal porque en ella es «imposible cuanto existe independientemente de los individuos» (OE, I, p. 68; MEW, 3), sino que tan sólo existe lo que es voluntario (*freiwillig*).

El joven Marx, en su crítica del capitalismo por alienador, habló de alienación e ideología; el Marx maduro, en cambio, se refirió a cuatro fenómenos diferenciados: el fetichismo o personificación de las cosas; la cosificación de las personas o falta de realización de la personalidad; el poder social extrañado y, por último, la falsa consciencia. Estos últimos conceptos afinan acaso mucho de cuanto el joven Marx quería decir y son sin duda menos especulativos, pero en esencia desarrollan la misma intuición: el capitalismo nos priva de la vida buena, no permite que cada cual pueda desarrollar libremente su personalidad. En la sociedad comunista, en cambio, las cosas serán distintas. Como se dice en el *Manifiesto Comunista*: «En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clases, tendremos una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición para el libre desenvolvimiento de todos» (OE, I, p. 130; MEW, 4). O, como también leemos en los *Grundrisse* de 1856-1858, tendremos un orden económico cuyo sentido es crear riqueza no alienada:

> En realidad, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creadas en el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿Qué, sino una elaboración, el resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? (*Grundrisse*, p. 387).

Una variedad, por último, de las formas de alienación criticadas por Marx es la alienación de las necesidades, es decir, de las necesidades verdaderas que son sustituidas por otras necesidades falsas. Esta forma de crítica, por ejemplo, contrapone muy acertadamente la autorrealización al consumo y fue retomada en los años cincuenta y sesenta por los críticos de la «sociedad de consumo». Un célebre pasaje de los *Manuscritos de economía y filosofía* resume esta particular variante crítica:

> En la propiedad privada [el capitalismo] ... cada uno especula sobre cómo crearle al otro una *nueva* necesidad para imponerle un nuevo sacrificio, para atarle a una nueva dependencia y para seducirle con nuevos *placeres* hasta la ruina económica. Cada uno trata de adquirir una facultad *ajena* sobre el otro para satisfacer las egoístas necesidades propias. El reino de los seres ajenos a que el hombre se halla sometido crece por tanto con la masa de los objetos, y cada nuevo producto es un nuevo *grado* del mutuo engaño y explotación. El hombre se va empobreciendo como hombre. Cada vez le hace falta más *dinero* para apoderarse de eso que le es hostil. Y el poder de su *dinero* disminuye a medida que aumenta la producción; es decir, que su indigencia crece a la par que el *poder* del dinero (OME, 5, pp. 388-389; MEW, EB, I, pp. 546-579).

Como este brevísimo repaso de las variedades de la alienación nos permite adivinar, la teoría marxiana de la alienación es demasiado compleja como para reducirla a los estrechos márgenes que aquí se imponen. Con todo, su núcleo vinculado a una ética de la

autorrealización queda lo suficientemente argumentado. Lo que la argumentación muestra ya también es un déficit fundamental en la categoría marxiana de alienación, a saber, la ausencia de claridad, y no digamos de fundamentación, de su dimensión normativa. Esto es, las cuestiones acerca de la libertad de autoelección, normatividad de la vida autoconsciente, igualdad de oportunidades de autorrealización, etc.

3. El Marx científico y la crítica de las ideologías

En este apartado vamos a ocuparnos de otro Marx, del Marx que dedicó su vida a la investigación, de aquel que proviniendo de la metafísica llegó a la ciencia en el sentido actual del término y que aparece en los libros de historia como uno de los padres fundadores de las ciencias sociales contemporáneas.[15] Este es el Marx que adoptó una actitud objetivante ante el mundo social, el que desarrolló la concepción materialista de la historia y pretendió haber descubierto las leyes que rigen la evolución histórica y, por tanto, la dirección en la que ésta se mueve. Este Marx objetivista, pues, abordó los fenómenos culturales o espirituales como la moralidad, el arte o la religión, en tanto que hechos sociales empíricamente explicables igual que lo son las relaciones económicas y su relación con las fuerzas productivas. El punto de vista de Marx es bien conocido. Se trata de una forma de funcionalismo: no existen fenómenos culturales, ya sean ideas o instituciones, independientemente del modo de producción al que sirven y con el que se corresponden. Así, el derecho, la política, la moral, el arte, etc., constituyen una «sobreestructura» funcional a la «base» económica y social.[16] Una parte de la labor del científico social consistiría en la crítica de las ideologías, esto es, en deshacer la ilusión de autonomía y transhistoricidad de las ideas e instituciones y mostrarlas como productos necesarios del desarrollo histórico.

3.1. *La moral como ideología*

Junto a la religión y la metafísica, la moral fue para Marx el modelo de ideología, es decir, de las formas de falsa consciencia social

en las que la realidad de las cosas aparece invertida como en una cámara oscura.[17] Los hombres se hacen representaciones acerca de su autonomía como seres morales, creen actuar libremente y escriben proclamas sobre los derechos humanos. Sin embargo, para Marx todo ello son productos de un determinado modo de producción, en este caso del modo de producción capitalista. Toda idea de libertad o justicia es, pues, un producto históricamente determinado que cumple una función social determinada. No existe ningún *moral point of view* desde el que juzgar sobre la justicia, el bien, los derechos o los deberes. Marx afirma, así, la *relatividad histórica* de la moral, cosa que de hecho desde los tiempos de la Ilustración, cuando menos, se había convertido en un lugar común a través, por ejemplo, de los relatos de viajeros a países exóticos. Por otro lado, como en todo modo de producción, «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante... por ejemplo, en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc.» (OE, I, pp. 45 ss.; MEW, 3, pp. 46 ss.). En este sentido Marx afirmaba asimismo la *relatividad social* de la moral, idea esta que se remonta también, como poco, a la Ilustración.

Esta tesis relativista acerca de la moral fue ampliamente expuesta y fijada por Engels en el *Anti-Dühring* (1877). Y de ahí pasó a formar parte acríticamente de las doctrinas del marxismo ortodoxo.

El problema del concepto marxiano de ideología se ve en seguida en su ambivalente contraposición con el de ciencia, puesto que cuando se tacha una doctrina de «ideológica» se hace desde una perspectiva que implica una pretensión de verdad. En efecto, Marx y Engels emplearon el concepto de ideología en un doble sentido: en el sentido corriente de representaciones que no se corresponden con la realidad de las cosas, el sentido de «ideas falsas», junto al sentido de origen hegeliano de ideología como representaciones no falsas en sí mismas sino como representaciones correspondientes a un estado de cosas falso. Así, las ideas morales de la burguesía no eran para Marx representaciones meramente falsas, sino representaciones necesarias resultantes de un determinado modo de produc-

ción, y, por tanto, verdaderas o válidas en ese marco social, aunque medio falsas desde un punto de vista absoluto o transhistórico, igual que lo eran las figuras de la consciencia para Hegel en el curso del despliegue histórico del Espíritu.

Esta ambivalencia lleva a un callejón sin salida a Marx y su idea de una crítica de la moral como ideología, pues desvelar la génesis social e histórica de toda moral no implica crítica alguna de la moralidad en cuanto tal puesto que las ideas morales no se corresponden con ningún estado de cosas existente, es decir, no son ni verdaderas ni falsas, sino justas o buenas. Verdaderas o falsas pueden serlo las teorías sociológicas o filosóficas sobre la moral, pero no las morales mismas. Ocurre entonces que para una crítica de la moral como ideología sin caer en el nihilismo estético o en el positivismo romo hace falta algo más que un punto de vista objetivista-empirista. Marx encontró ese algo más en una filosofía de la historia a la que dio la corrección y rectitud de sus puntos de vista eximiéndole de justificar moralmente sus ideas y permitiéndole descalificar todo discurso moral por «ideológico».

3.2. *Una filosofía de la historia*

Marx elaboró una teoría de la historia, es decir, una teoría empírica acerca de los mecanismos de la evolución de la sociedad basada en la idea de que las fuerzas productivas se desarrollan de modo conflictivo en el marco de las relaciones sociales de producción generando ciclos de estabilidad seguidos de períodos revolucionarios. Pero junto a dicha teoría encontramos en Marx una visión especulativa de la historia. Toda filosofía de la historia es una forma de pensamiento secular que indefectiblemente tiene sus raíces en la religión. Al igual que ésta, una filosofía de la historia propone una interpretación sobre cuál es el sentido de la historia y el lugar que en ella ocupamos como individuos y como colectivos. Marx no elaboró explícitamente una filosofía de la historia como tal, de modo que ésta debe reconstruirse a partir de los textos, cosa que aquí no podemos hacer en detalle ni con las pruebas filológicas necesarias.[18] Sin embargo, podemos resumir los principales elementos de la visión marxiana de la historia en seis puntos.

El *trabajo*. Marx creía que aquello que distingue a los hombres

de los animales y el medio por el que el hombre se hace hombre es el trabajo. El hombre, por su indigencia instintual, se ve siempre obligado a producir y reproducir sus medios de vida. La historia es, pues, ante todo, la historia del desarrollo de esta capacidad por la que el hombre se autoproduce y lo que distingue unas épocas de otras es ese modo de trabajar.

La *emancipación*. Marx vio la historia como una forma de *historia salvationis* en la cual los hombres se emancipan de todas las constricciones naturales y sociales, es decir, llegan a ser libres y capaces de ser felices. El estado de libertad que constituye la meta o fin de la historia es lo que Marx llamó comunismo.

La *historiodicea*. Marx jamás sostuvo, sin embargo, una concepción ingenua del progreso. No sólo vio el lado oscuro de la historia, sino que, como la mayoría de los idealistas alemanes, creía que el progreso se hace a costa de los mayores sufrimientos, la historia avanza por su lado malo. Así, el desarrollo científico, cultural y material modernos se hacen a costa de la explotación y alienación de las masas proletarias y de la destrucción de todo lo estable. En conjunto, la historia puede ser vista como un proceso de división y destrucción de la unidad originaria propia del comunismo primitivo, la caída en la sociedad de clases, y la restauración de la unidad en el comunismo futuro. La historia de la emancipación es al tiempo una historia de sufrimiento. La filosofía marxiana de la historia es, pues, una filosofía trágica.

El *dominio de la naturaleza*. La historia de la emancipación es a la vez una historia del desarrollo del dominio del hombre sobre la naturaleza, que constituye su cuerpo inorgánico, y de la que puede disponer ilimitadamente para realizar sus fines.

El *individualismo*. La historia es el espacio de formación del individuo auténticamente libre. Todo el sentido de la historia consiste en posibilitar la existencia de individuos autoconscientes, autónomos y autorrealizados.

La *espiral del tiempo*. Marx no sostuvo una idea lineal del tiempo histórico al modo de los progresistas ilustrados o los evolucionistas del siglo XIX, sino una teoría de la espiral según la cual hay un progreso interrumpido por caídas periódicas. En conjunto, la historia como despliegue de los momentos de unidad, división y nueva unidad a distinto nivel, sería una espiral de espirales.

3.3. *La crítica del utilitarismo*

A menudo se ha pretendido ver en Marx una forma de pensamiento utilitarista, y ello no sólo se ha dicho, sino que hasta se ha argumentado detalladamente.[19] Con el utilitarismo compartía Marx una perspectiva teleológica acerca de lo moral, es decir, no hay ningún deber imperativo, nada es bueno o justo en sí mismo y para todos los tiempos, sino aquello que contribuye a ciertos fines generales. Para los utilitaristas estos fines son la maximización del bienestar humano, esto es, la mayor felicidad del mayor número, mientras que para Marx son la funcionalidad respecto a determinado modo de producción —aunque en última instancia toda la evolución histórica apunta hacia la liberación de la humanidad a través de la revolución proletaria, y en este sentido se puede decir que se trata de la maximización del sentido de la historia.

Sin embargo, los paralelismos entre el pensamiento de Marx y el utilitarismo ético se acaban aquí —aunque no las afinidades con el liberalismo, como habremos de ver en el siguiente apartado—. Pues Marx no compartió ni el hedonismo de los utilitaristas ni la visión interclasista de los mismos. En efecto, no hay ningún indicio de que Marx compartiera el hedonismo utilitarista y su creencia en la calculabilidad y agregabilidad del bien. Marx no discutió nunca seriamente con los utilitaristas —aunque siempre expresó su más profundo desprecio por ellos—,[20] pero sus divergencias parecen bastante obvias. En primer lugar, Marx no habló nunca de felicidad, sino de autorrealización del individuo. La felicidad no era para Marx un fin en sí mismo, sino un producto lateral de la autorrealización, la cual es a su vez también un producto lateral de aquellas actividades que la posibilitan. Esto significa una diferencia esencial con los utilitaristas derivada del hecho que Marx no identificó nunca el *summum bonum* con las preferencias de los individuos, sean estas cuales sean. Al contrario, Marx entendió que la mayoría de las preferencias, deseos y necesidades de los individuos en las sociedades no comunistas son falsos, están dirigidos fundamentalmente al consumo y a la acumulación del dinero estando, por consiguiente, alienados.[21] En segundo lugar, Marx nunca creyó que el bien pudiera calcularse y sumarse, y menos aquellas actividades que conducen a la autorrealización. La prevención de origen romántico contra todo lo calculable y cuantitativo frente a lo cualitativo formaba parte

esencial de la *forma mentis* de Marx. Su crítica del imperio universal del valor de cambio sobre el valor de uso, por ejemplo, tiene ahí sus raíces. Sin embargo, Marx no fue un economista romántico. Aunque en algún momento llegó a afirmar que «en la sociedad futura el tiempo de producción dedicado a diferentes objetos será determinado por su grado de utilidad social» (*Grundrisse*), en la mayoría de sus textos desestimó la posibilidad de tomar los valores de uso de las mercancías como base de la producción y el intercambio.

4. El Marx republicano y la crítica del liberalismo

Marx es bien conocido en la historia del pensamiento por ser uno de los críticos más radicales de la concepción liberal del mundo, sobre todo en las esferas económica y ético-política. Hoy incluso se celebra el fin de los regímenes socialistas como un triunfo del liberalismo y hasta se anuncia el fin de la historia en el sentido del triunfo definitivo de aquél. En esta última sección vamos a abordar la crítica marxiana del liberalismo y a completar algunas ideas expuestas anteriormente. Con ello vamos a confrontarnos por fin con la principal antinomia del pensamiento de Marx desde el punto de vista político-moral. Se trata de la antinomia entre un Marx, por un lado, subjetivista, fichteano, que cree en la fuerza de la voluntad de los individuos para forjar la historia y dotarla de sentido, y, por otro lado, un Marx objetivista, hegeliano, que cree fundamentalmente en las leyes de la historia, en las fuerzas impersonales supraindividuales que rigen nuestro destino. Esta antinomia ha sido formulada con clara voluntad polémica recientemente[22] como la existente entre el Marx «republicano» y el Marx «liberal» (más en el sentido económico que político del término), o también como el Marx «clásico» y el Marx «moderno». Esta antinomia se muestra con toda su fuerza al abordar la cuestión de hasta qué punto Marx sostenía una perspectiva definible como una forma de individualismo ético, como aquí se defenderá,[23] o bien, como a menudo se ha afirmado, Marx era un pensador colectivista, defensor de alguna forma de holismo ético.

4.1. *El individualismo ético de Marx*

El individualismo ético es el punto de vista según el cual sólo existen sujetos éticos individuales y ninguna entidad colectiva tiene relevancia ética en tanto que sujeto. Pudiera parecer que esto vale tanto para el Marx republicano o clásico como para el liberal o moderno. El Marx republicano, el que bebió tanto de sus estudios clásicos como del republicanismo socialista francés, el que cree en la fuerza de la virtud cívica, por así decirlo, es el que proclamara en los Estatutos Provisionales de la AIT en 1864 que «la emancipación de la clase obrera tiene que ser conquistada por la clase obrera misma; que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es ninguna lucha por privilegios y monopolio de clase, sino por iguales derechos y obligaciones y por la eliminación del dominio de clase» (MEW, 16, p. 14). Este es también el Marx que elogia las investigaciones económicas de la antigüedad, frente a las modernas, con el argumento de que «entre los antiguos no encontraremos nunca una investigación acerca de qué forma de la propiedad privada, etc., es la más productiva, la que crea más riqueza. La riqueza no aparece como objeto de la producción ... La investigación es siempre acerca de qué modo de propiedad crea los mejores ciudadanos» (*Grundrisse*, p. 387). Es, asimismo, el Marx que en la *Crítica de 1861-1863* afirma que «el reconocimiento por parte del trabajador de sus productos como propios, y el juicio de que esta separación de sus condiciones de realización es injusta (*ein Unrecht*) —impuesta por la fuerza— es una consciencia enorme, ella misma producto del modo de producción basado en el capital y que anuncia su final, pues la consciencia del esclavo de que no puede pertenecer a otro, la consciencia de sí mismo como persona, hace que la existencia de la esclavitud sea una existencia vegetativa artificial y deje de prevalecer como base de la producción» (MEGA², II, 3.6, p. 2.286). Por no multiplicar, en fin, las citas, este es el Marx que sostiene una ética de la autorrealización y critica la alienación del trabajador porque todo individuo debería tener derecho a poder desarrollar libre y plenamente su personalidad.

El otro Marx, el liberal o moderno, por el contrario, es el que cree en las fuerzas ordenadoras espontáneas del mercado, en la «mano invisible» que pone orden allí donde sólo aparecen acciones individuales caóticas, el que comentando los efectos de la domina-

ción británica en la India escribía en el *New York Daily Tribune* del 25 de junio de 1853:

> Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe:
>
> «¿Quien lamenta los estragos
> si los frutos son placeres?
> ¿No aplastó miles de seres
> Tamerlán en su reinado?»

Para este Marx, al igual que para Hegel, los individuos reales e históricos son sacrificados en el altar de la historia para que ésta pueda alumbrar un mundo de auténticos individuos libres. Un conocido pasaje de las *Teorías de la plusvalía* expone con más detenimiento lo esencial de lo que en el paso anterior llamara el «punto de vista de la historia»:

> Con razón considera Ricardo la producción capitalista como la más ventajosa, en su tiempo, para la producción general, como la más ventajosa para el incremento de la riqueza. Él quiere la *producción por la producción*, y esto es *correcto*. Si quisiera afirmarse, como han dado en hacer los adversarios sentimentales de Ricardo, que la producción como tal no es el fin, se olvidaría que la producción por la producción no significa otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, es decir, el *desarrollo, como fin en sí mismo, de la riqueza de la naturaleza del hombre* ... Que ese desarrollo de las capacidades de la especie *hombre*, aun si realizado, por lo pronto, a costa de la mayoría de los individuos humanos y de clases enteras de hombres, acaba rompiendo ese antagonismo y coincidiendo con el desarrollo del individuo; que el superior desarrollo de la individualidad sólo puede comprarse al precio de un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados, es cosa que no quiere entenderse ... (MEW, 26, II, pp. 110-111).

Para este Marx que cree que el sentido de la historia es alumbrar un mundo de individuos libres, los individuos reales de la historia sólo son, paradójicamente, marionetas, sujetos pacientes o meros objetos. En cualquier caso, el lado particular del auténtico sujeto que serían los poderes sociales extrañados como el capital o, en el mejor de los casos, colectivos como la «humanidad» o el «proletariado». El Marx liberal tiene, pues, mucho que ver con el liberalismo económico. No sólo en la creencia en las ciegas fuerzas de la economía sino también en la concepción de la producción como fin en sí.

El Marx republicano, por su parte, aunque fue un crítico acérrimo del liberalismo político decimonónico, tenía que ver más con éste de lo que suele afirmarse (una comparación de las éticas de Marx y J. S. Mill sería reveladora al respecto). Sin embargo, el Marx republicano, con su crítica de las ideologías, se privó de las categorías imprescindibles para formular coherentemente sus teorías y sus críticas, sustituyendo la argumentación por la fe en los postulados de una filosofía trágica de la historia. En un famoso pasaje —de cita obligada en una historia del pensamiento ético de Marx— perteneciente al libro tercero de *El Capital* donde se habla de lo que hay que entender por libertad desde el punto de vista histórico-materialista se ve cuáles eran las limitaciones del propio discurso marxiano privado de lenguaje moral. Escribe Marx:

> En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo

> ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad (MEW, 25, p. 828).

A uno se le ocurren inmediatamente las preguntas de qué sean esas «condiciones más adecuadas y dignas de la naturaleza humana» y por qué los productores deberían asociarse libremente en vez de preferir la esclavitud o por qué deberían aceptar espontáneamente limitaciones a su propia libertad en orden a regular su inabolible metabolismo con la naturaleza. Es decir, Marx no desarrolla las categorías que habrían de permitir articular la idea de una libre asociación de individuos. La moral, la política y el derecho son fenómenos ideológicos que deben desaparecer en el comunismo. Engels incluso acuñó esa fórmula de «la sustitución del gobierno de los hombres por la administración de las cosas». Y Lenin pronosticó la extinción del Estado en la sociedad comunista. Marx pensaba, claro, que con el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas desaparecerían los problemas de distribución. Pero aunque ello fuera ecológicamente posible es impensable que individuos no virtuosos hagan desaparecer las estructuras sociales de poder y explotación. El Marx republicano lo sabía pero no podía expresarlo. Estas limitaciones se ven acaso más claramente cuando consideramos la crítica marxiana de la explotación.

4.2. *Justicia y explotación*

Pocos son los textos de que disponemos en los que Marx nos revele el trasfondo de su crítica de la explotación, esto es, los criterios que guían su crítica. Por ello, la cuestión de si Marx tenía o no una teoría de la justicia es, como hemos dicho al principio, un tema abierto y opinable. Pero según mi modo de entender, ninguna crítica de la explotación en el sentido de Marx es posible sin una cierta idea de lo que sería justo. Por supuesto se puede criticar la explotación desde el punto de vista de su eficacia evaluando si los capitalistas obtienen sus plusvalías con mayor o menor economía. Por cierto que Marx —el Marx liberal— entendía que el capitalismo explota

justamente a los trabajadores, pues se trata de desarrollar las fuerzas productivas hasta el punto de que las relaciones sociales de producción no puedan contenerlas y estalle una revolución, la explotación es funcional al capitalismo —y, por tanto, justa— y éste debe cumplir su misión histórica: los proletarios son sacrificados en el altar de la historia para que ésta alumbre al hombre nuevo del comunismo.

No obstante, la mayoría de las veces Marx se guiaba en su crítica de la explotación por sus sentimientos morales y por ideas morales que compartía con la mayoría de sus contemporáneos. Así podemos constatarlo en sus repetidas muestras de indignación por la explotación sin escrúpulos de los niños y las mujeres. En un famoso pasaje de la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) expone, sin embargo, Marx algo más consistente. En él realiza Marx una distinción entre dos estadios del comunismo. En el primero, los productores serán pagados según el tiempo de trabajo con el que contribuyen, un principio de derecho igual que representa un claro avance sobre el modo de producción capitalista en el que, por ejemplo, un capitalista puede vivir ociosamente de los beneficios que genera su empresa dirigida por un capataz.[24] Sin embargo, para Marx este principio de contribución es insuficiente. Un trabajador es superior a otro en habilidad o capacidad y puede producir más y mejor en el mismo tiempo. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. Además, un trabajador es soltero pero otro está casado y tiene hijos, sus necesidades son desiguales, pero el principio de contribución aplica un estándar igual para individuos desiguales de modo que de hecho un trabajador recibe más que otro, uno será más rico que otro, etc. Y escribe entonces Marx:

> Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista tal y como será una vez que acabe de surgir de la sociedad capitalista tras prolongados dolores de parto. El derecho nunca puede estar por encima de la estructura económica de la sociedad y su desarrollo cultural condicionado por él.
>
> En una fase superior de la sociedad comunista, después de que haya desaparecido la esclava subordinación del individuo a la división del trabajo, y con ella también la antítesis entre la división intelectual y física del trabajo; una vez que el trabajo se haya convertido no sólo en un medio de vida, sino en el primer deseo vital, una vez que las fuerzas productivas se hayan incrementado también con el desarrollo completo del individuo, y las fuentes de la riqueza social

> fluyan con mayor abundancia, sólo entonces se podrá cruzar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad inscribirá en sus banderas: de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades (MEW, 19, p. 21).

Con ello nos revela Marx que, más allá del principio de contribución existe un principio de justicia superior que apunta al derecho de cada cual a la satisfacción de sus necesidades y, por ende, a la realización de su personalidad. En efecto, en ese reino de la abundancia en el que, por otro lado, las necesidades no serán meramente de consumo, necesidades alienadas, en el que el trabajo será «el primer deseo vital», cada cual contribuirá según su capacidad y recibirá según sus necesidades. Esto es, habrán desaparecido los problemas de distribución. Con ello imperará un igualitarismo de carácter más profundo que el babeufiano, ya criticado por el joven Marx, o el que garantiza el principio de contribución. Se trata del principio de igualdad de autorrealización,[25] el principio según el cual dado que la autorrealización es el bien supremo para el hombre cada cual debe poder desarrollar su personalidad en la medida que ello sea compatible con la realización en la misma medida de cualquier otro individuo. Esta teoría de la justicia está, pues, claramente presente en la obra de Marx y la dota de cierta coherencia, aunque sea contradictoria con la crítica marxiana de la moral como ideología. No obstante, aparte de su carácter utópico, esta concepción de la justicia no está exenta de problemas.

4.3. *La vida buena y la buena sociedad*

Ya se ha dicho bastante en las páginas anteriores acerca de lo que Marx entendía como vida buena para cada hombre y como esa vida buena sólo podrá darse cuando sea posible la buena sociedad, esto es, el comunismo. En este se ha de producir la verdadera reconciliación de lo universal y lo particular, el fin de la prehistoria de la humanidad y el comienzo de la auténtica historia. En él el trabajo habrá dejado de ser una condena bíblica para convertirse en el principal modo de autorrealización de los hombres según el modelo del artista creador (o del científico).[26] Sin embargo, el principio de satisfacción de las necesidades y, por tanto, el de autorrealización tal

como los plantea Marx parecen ciertamente problemáticos.[27] En primer lugar, no parece muy atractivo el ideal de una satisfacción de cualquier necesidad, incluyendo las necesidades caras o lujosas. Uno puede tener el paladar tan refinado que sólo pueda beber champán francés, frente a otro que sea budista vegetariano, o como artista lo que precisa un poeta para realizarse no es lo mismo que lo que precisa un cineasta. En segundo lugar, la autorrealización no está garantizada para nadie, el proyecto de realizarse uno como escritor puede frustrarse y desembocar en infelicidad. En tercer lugar, Marx entendía la autorrealización como plena y libre actualización y exteriorización de las capacidades del individuo, pero lo cierto es que, por un lado, no todos tenemos todas las capacidades, nadie puede desarrollar simultáneamente todas sus capacidades. Nuestra libertad de elegirnos está, pues, restringida por la naturaleza y la habilidad. Menos aún podemos desarrollar nuestras contadas capacidades plenamente. Una puede tener capacidad para ser concertista de piano, madre de familia numerosa y profesora de filosofía. Pero desarrollar plenamente alguna de estas capacidades es excluyente con la realización plena de las demás. En cuarto lugar, si los individuos son plenamente libres en el comunismo puede que al menos algunos eligieran no intentar autorrealizarse por miedo al fracaso, por miopía o por pereza. ¿Serían entonces estigmatizados por sus conciudadanos? En quinto lugar, una sociedad formada por individuos ocupados en su autorrealización puede verse en conflicto con los valores comunitarios. Pues ¿por qué debería surgir entonces una forma espontánea de altruismo con individuos que sacrificarían voluntariamente su bienestar y su desarrollo personal a la sociedad, puesto que alguien tiene que hacer las actividades no creativas ni científicas que toda economía y toda sociedad moderna implican? Además, es totalmente utópico pensar que la coordinación de las actividades de una sociedad moderna compleja pueda producirse espontáneamente y sin conflicto, por aprobación unánime o elección, sin estructuras o instituciones que regulen la voluntad colectiva.

Bibliografía

Obras

Marx, K., *Manuscritos de París. Anuarios Francoalemanes, Obras de Marx y Engels* (OME), Crítica, Barcelona, 1978.
Marx, K., y F. Engels, *Werke* (MEW), vols. 1-43, Dietz-Verlag, Berlín, 1961-1990.
—, *Gesamtausgabe* (MEGA²), Dietz-Verlag, Berlín.
—, *Obras escogidas* (OE), Progreso, Moscú, 1973, 3 vols.

Estudios

Aguiar, F., y A. de Francisco, eds., *Justicia y libertad: la posición del marxismo analítico*, número monográfico de *Zona Abierta*, 51-52 (1989).
Angehrn, E., y G. Lohmann, eds., *Ethik und Marx*, Königstein, 1986.
Aronovitch, H., «Marxian Morality», *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980), pp. 357-376.
Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.
Brenkert, G. G., «Marx and Utilitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (1975), pp. 421-434.
—, *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983.
Buchanan, A. E., *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Rowman and Allanheld, Totowa, 1982.
—, «Marx, Morality, and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx», *Ethics*, 98 (1987), pp. 104-136.
Burke, J. P., L. Crocker y L. H. Legters, eds., *Marxism and the Good Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
Cohen, G. A., «Freedom, Justice and Capitalism», *New Left Review*, 126 (1981), pp. 3-16.
—, «Review of *Karl Marx* by A. W. Wood», *Mind*, XCII, 367 (1983), pp. 440-445.
Cohen, M., T. Nagel y T. Scanlon, eds., *Marx, Justice and History: A «Philosophy and Public Affairs» Reader*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
Elster, J., *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. (Versión resumida: *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.)
—, «Self-realisation in work and politics: the Marxist conception of the good life», en J. Elster y K. O. Moene, eds., *Alternatives to Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 127-158.

Fromm, E., *Marx's Concept of Man*, Ungar, Nueva York, 1961 (hay trad. cast.: *El concepto de hombre en Marx*, FCE, México, D.F.).
Geras, N., «The Controversy about Marx and Justice», *New Left Review*, 150 (1985), pp. 47-85.
Heller, A., «Marx y la liberación de la humanidad», «El legado de la ética marxista hoy», «Marx, libertad, justicia: el profeta libertario», *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1982.
—, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
Hobsbawm, E. J., ed., *Storia del marxismo*, Einaudi, Turín, 1978 ss., 12 vols. (hay trad. cast.: *Historia del marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979).
Husami, Z. I., «Marx on Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 8 (1978), pp. 27-64.
Kain, Ph. J., *Schiller, Hegel and Marx. State, Society and the Aesthetic ideal of Ancient Greece*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal, 1982.
—, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
Kamenka, E., *Marxism and Ethics*, Macmillan, Londres, 1969.
—, *The Ethical Foundations of Marxism*, Routledge and Kegan Paul, 1972.
Keane, J., *Democracy and Civil Society. On the Predicaments of European Socialism*, Londres, 1988.
Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Alianza, Madrid, 1976 ss., 3 vols.
Korsch, K. (1938), *Karl Marx*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt, 1967 (hay trad. cast.: *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1981).
Larmore, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1987.
Leist, A., «Mit Marx von Gerechtigkeit zu Freiheit und zurück», *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), pp. 198-230.
Lohmann, G., *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
Lukes, S., *Marxism and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
Markus, G., *Marxizmus és «antropologia»*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1971 (hay trad. cast.: *Marxismo y «antropología»*, Barcelona, 1974).
McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Macmillan, Londres, 1973 (hay trad. cast.: *K. Marx: su vida y su pensamiento*, Crítica, Barcelona, 1977).
—, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, Londres, 1969.
Miller, R., *Analyzing Marx*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
Nielsen, K., «Arguing about Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism», *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988), pp. 212-234.
—, y St. Pattern, eds., «Marx and Morality», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementario n.º 7 (1981).

Peffer, R. G., *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
Plamenatz, J., *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
Pruzan, E. R., *The Concept of Justice in Marx*, Lang, Nueva York, 1989.
Sandkühler, H. J., y R. de la Vega, eds., *Marxismus und Ethik. Texte zum Neukantianische Sozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.
Tucker, R., *The Marxian Revolutionary Idea*, Norton, Nueva York, 1969.
Tucker, D. F. B., *Marxism and Individualism*, Blackwell, Oxford, 1980.
Wellmer, A., «Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Michelini, eds., *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991. (Originalmente publicado en Angehrn y Lohmann, 1986.)
Wood, A., «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1972), pp. 244-282.
—, *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981.
Zapatero, V., *Ética y socialismo*, Debate, Madrid, 1980.

NOTAS

1. El presente trabajo, concluido durante el mes de septiembre de 1991 en Frankfurt, ha podido ser realizado gracias a una generosa beca de la Alexander von Humboldt-Stiftung.

2. Véanse Sandkühler-de la Vega (1974), y Zapatero (1980).

3. Algunas visiones de conjunto de la bibliografía más importante son las de Geras (1985), Leist (1985), Buchanan (1987) y Nielsen (1988).

4. Por ejemplo, Tucker (1969), Wood (1981) o Miller (1985).

5. Por ejemplo, Cohen (1981) y (1983), Elster (1985) o Geras (1985).

6. La vieja cuestión socrática acerca de cómo debemos vivir puede entenderse de dos modos: bien como la cuestión de cuáles son las normas de conducta justas, esto es, de cómo debemos comportarnos en relación con los demás, o bien como la cuestión de qué sea el bien, esto es, cuál es la forma de vida buena para el hombre. Por convención, podemos llamar *moral* a todo saber o concepción sobre la primera cuestión y *ética* a los que se ocupen de la segunda. Dicho muy sumariamente: la moral trata de lo socialmente justo, mientras que la ética trata de la vida buena. Por supuesto, una ética puede contener una moral, pero no necesariamente.

7. *Prolegomena zur Historiosophie*, reproducción fotomecánica del original, Meiner, Hamburgo, 1981, p. 129.

8. Cf. H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Klett, Stuttgart, 1963; J. Mader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, Oldenburg, Viena-Munich, 1975.

9. Sobre este segundo punto, véase Wellmer (1986), así como Benhabib (1986).

10. «Para nosotros el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente» (MEW, 3, p. 35). El lugar por excelencia donde se expone esta pretensión es el texto de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880).

11. Cf. especialmente OME, 5, pp. 347-361.

12. El término «expresivismo» fue introducido por Isaiah Berlin en su escrito «Herder and the Enlightenment» en E. Wasserman, ed., *Aspects of the eighteenth century*, Baltimore, 1965, para distinguir esta concepción antropológica de la categoría estética «expresionismo».

13. Cf. al respecto Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, cap. 1.; del mismo, *Sources of Self*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989, cap. 21; así como Ch. Larmore, *Patterns of Morality*, Cambridge University Press, Nueva York, 1987, cap. 5.

14. Cf. L. Kolakowski, *El mito de la autoidentidad humana*, Teorema, Valencia, 1976.

15. En la concepción marxiana de la ciencia confluían, sin embargo, un momento romántico y un momento especulativo que fueron la fuente de todas las aberraciones que tanto en Marx como en sus epígonos se conocieron bajo la expresión «materialismo dialéctico» y otras afines. Cf. al respecto M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983.

16. Como escribe Marx en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que contiene el resumen de su teoría de la historia: «En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de consciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la consciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su consciencia» (OE, I, pp. 517 ss.; MEW, 13, pp. 8 ss.).

17. «La producción de las ideas, las representaciones y la consciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La consciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser

de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico ... La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de consciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia substantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la consciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la consciencia» (OE, I, pp. 20 ss.; MEW, 3, p. 26 ss.).

18. Puede consultarse, sin embargo, Elster (1985), pp. 107-118. Asimismo, G. Cohen (1978), *La teoría de la historia de K. Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986, cap. 1.

19. Cf. D. P. H. Allen, «The Utilitarianism of Marx and Engels», *American Philosophical Quarterly*, 10 (1973), pp. 189-199. Para una crítica de Allen, véase G. G. Brenkert, «Marx and Utilitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (1975), pp. 421-434; de este último también «Marx's Critique of Utilitarianism», en Nielsen-Pattern (1981), pp. 193-200.

20. De Bentham leemos en *El Capital* piropos como el de «este insípido, pedante y lenguaraz oráculo del entendimiento común burgués», y de su principio de utilidad que «en ninguna época ni en ningún país un lugar común tan casero ha sido celebrado tan complacientemente». Pero en ningún lugar demostró Marx tener conocimiento auténtico de las doctrinas utilitaristas. Los pasajes de *La ideología alemana* dedicados al utilitarismo (MEW, 3, pp. 394-399) se hallan totalmente influidos por la lectura hegeliana del utilitarismo ilustrado que se encuentra en la *Fenomenología del espíritu* y resultan escasamente interesantes.

21. Este es un tema constante de la crítica marxiana del capitalismo y de su teoría de la alienación como ya se ha apuntado al final del apartado 2.3.

22. Cf. A. Domènech, *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 330-335.

23. Los estudios más relevantes al respecto son los de Tucker (1980) y Elster (1985).

24. Es este concepto de justicia el que permitió a Marx afirmar en ocasiones que la propiedad es un robo. Por ejemplo, en los *Grundrisse* (p. 705) se refiere al «robo de tiempo de trabajo ajeno en el que la riqueza presente está basada» como un «fundamento miserable».

25. Cf. Elster (1985), p. 232.

26. En unos tempranos cuadernos de extractos de la obra de Mill encontramos una descripción de lo que Marx se imaginaba habría de ser el trabajo en la sociedad comunista: «Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro: 1) En mi *producción* habría objetivado mi *individualidad*, su *idiosincrasia*; por tanto mientras actuaba, no sólo habría disfrutado *proyectando mi vida* individual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder *objetivo, perceptible sensiblemente* y en consecuencia *por encima de toda duda*. 2) Tu consumo o tu uso de mi producto me habría dado *directamente* el placer de sa-

berme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad *humana*, o sea de haber objetivado el ser *humano* y por tanto de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente. 3) También me habría dado directamente el placer de haber sido para ti el *mediador* entre ti y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto me sentiría confirmado por tu pensamiento y tu amor. 4) Por último me habría dado el placer de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría *confirmado* y *realizado* directamente mi verdadero ser, mi *ser humano*, mi *ser en común*. Nuestras producciones serían otros tantos espejos, desde los que nuestro ser se iluminaría recíprocamente ... Mi trabajo sería *libre proyección exterior de mi vida*, por tanto *disfrute* de la vida. Bajo el presupuesto de la propiedad privada, en cambio, es *extrañación de mi vida*, puesto que trabajo *para vivir*, para conseguirme los *medios* de vida. Mi trabajo *no es* vida» (OME, 5, pp. 292 ss.; MEGA^2, IV, 2, pp. 465 ss.).

27. Cf. al respecto, K. Nielsen, «Alienation and Self-realization», *Philosophy*, 48 (1973), pp. 21-33; Elster (1985), pp. 82-92, 232-233, 521-527, así como también Elster (1989).

FERNANDO SAVATER

NIETZSCHE

En el parágrafo 54 del libro cuarto de *El mundo como voluntad y como representación*, tras haber expresado lo infundado del miedo a la muerte sentido por cada cual como la amenaza de «caerse del presente» —cuando en realidad éste ha de acompañarnos necesariamente siempre—, añade Schopenhauer la siguiente acotación esencial:

> Un hombre que se asimilara completamente en estas verdades que acabo de exponer, pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto desease con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus goces con los cuidados y tormentos a que está expuesto, descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la tierra, y nada tendría que temer; armado con el conocimiento que hemos apuntado, vería con indiferencia llegar la muerte en alas del tiempo, considerándola como una falsa apariencia, como un fantasma impotente, propio únicamente para asustar a los débiles, pero que no amedrenta al que sabe que él mismo es esa voluntad de la que el mundo es copia y objetivación y que tiene asegurada una vida y un presente eternos, forma esta última real y exclusiva del fenómeno de la voluntad.

Pocas líneas antes había escrito Schopenhauer que podemos considerar el tiempo «como un círculo que diese vueltas eterna-

mente». En conjunto, esta página constituye la prefiguración de un destino. Hubo al menos un lector y nada servil discípulo —como cuadra a tal maestro— que asumió la postura aquí esbozada y la exploró hasta sus más hondas consecuencias.

La misión que Friedrich Nietzsche se dio a sí mismo o a la que fue arrastrado por un pensamiento intrépido hasta el desvarío asumido como fatalidad, podría quedar condensada en esta fórmula: *desculpabilizar la voluntad*. En esta tarea fue implacable y no retrocedió ante las más blasfemas (según el común criterio) consecuencias. El marco a partir del cual iba a evolucionar su teoría había quedado establecido ya por Schopenhauer. Pese a sus importantes divergencias, que se fueron acentuando con el tiempo, Nietzsche se sintió siempre mucho más próximo de Schopenhauer que de ningún otro pensador anterior a él, pues vio en éste un punto de inflexión esencial en la larga y vacilante reacción antiplatónica cuya máxima consecuencia quiso precisamente representar. En uno de sus primeros textos, titulado *Schopenhauer educador*, Nietzsche rinde tributo a su mentor en aquel campo en el que más se le regateó el reconocimiento público; gracias a no haber podido nunca ejercer con éxito como educador en las instituciones oficiales, Schopenhauer alcanzó el derecho a ser considerado el verdadero educador que la universidad de su tiempo necesitaba y por tanto no aceptaba. Su pugna contra esa filosofía académica «que nunca entristece a nadie», puesta al servicio del Estado vigente, le convierte en el único *profesor* estimable de su época. Como todo dómine, no careció empero de los defectos de su género, aunque tampoco le faltaron las virtudes debidas. Honrado, independiente y batallador, careció a fin de cuentas de esa *inocencia vital* y de la *malicia histórica* en la que estriba el especial talento del pensador de nuevo cuño, el cual ya no es profesor universitario pero tampoco antiprofesor. Como hemos reproducido el párrafo de Schopenhauer en el que se anuncia a Nietzsche, puede ser equilibrador transcribir este otro de Nietzsche en el que se sitúa y caracteriza a Schopenhauer con cierta ternura cruel:

> Si comparamos a Kant y a Schopenhauer con Platón, Espinosa, Pascal, Rousseau, Goethe, por lo que se refiere a su alma y no a su espíritu, se notará que los dos primeros pensadores están en una posición desventajosa; sus ideas no representan la historia de un alma apasionada, no hay detrás de ellos una novela, no hay crisis, catás-

> trofes ni horas de angustia; su pensamiento no es, a la vez, la involuntaria biografía de su alma, sino —en el caso de Kant— la de un *cerebro*; en el caso de Schopenhauer, la descripción y el reflejo de un *carácter* (de un carácter *inmutable*) y la alegría que causa el *espejo* mismo; es decir, el goce de encontrar un intelecto de primer orden. Kant se presenta, cuando se transparenta a través de sus ideas, bravo y honrable en el mejor sentido, insignificante; carece de amplitud y de poder; ha vivido poco y su manera de trabajar le quita el tiempo que necesitaría para vivir alguna cosa; no me refiero, entiéndase bien, a los acontecimientos groseros del exterior, sino a los azares y oscilaciones a que la vida del hombre más solitario y silencioso está sujeto, cuando esta vida tiene momentos de ocio y se consume en la pasión de la meditación. Schopenhauer tiene una ventaja sobre él: posee, por lo menos, cierta *fealdad violenta* de nacimiento, en el odio, en sus deseos, en la vanidad, en la desconfianza; tiene instintos un poco más feroces y tiene tiempo y vagar para esa ferocidad. Pero le falta la *evolución*, como la faltaba a su círculo de ideas; no tuvo *historia* (*A*, p. 480).

La voluntad es la expresión humana del ímpetu universal; trama deseante configurada como nuestra específica *misión*, como aquello que la realidad espera de nosotros. Pero lo que nosotros podemos esperar de lo real en el cumplimiento del deseo, eso no está del todo determinado: tal es la corrección aportada por Nietzsche al esquema schopenhaueriano. Durante milenios, los hombres han buscado *alivio* y *control* respecto a la urgencia demoníaca de la voluntad, disculpas y cauces para una responsabilidad activa que representaba la amenaza primordial contra la sociabilidad en lucha por afianzarse, aunque ésta brotó también de esa misma arrebatada fuente. Allí donde crece lo más peligroso, crece también lo que puede remediarlo... La religión y la moral de ella derivada no provenían sino de una sistemática *desconfianza* respecto a la voluntad, seguida de una no menos sistemática *renuncia*. Pero como no es posible desconfiar de toda voluntad y renunciar del todo a ella, pues fuera de la voluntad no hay sino *nada*, la voluntad de la que se aprendió a desconfiar y a la que se ordenó renunciar fue sólo la voluntad *propia*. Ésta resultó así pasión, egoísmo, afán desordenado, origen de todo mal, feroz rapiña o sensual perdición: insociabilidad, improductividad. En cambio, la *otra* voluntad, la que no es *mía*, quedó consagrada como ley divina, fundamento social y orden productivo: hágase tu voluntad y no la mía.

Cuando el proceso iluminista, desmitificador del mundo, canceló los antiguos fundamentos sacros de la voluntad otra o voluntad absoluta (hablase ésta por boca sacerdotal o regia), la voluntad mía quedó liberada como escepticismo ante toda verdad establecida y conflicto de intereses básicamente igualitarios: es decir, en ambos casos como *terror*. La decapitación del *princeps*, de la legitimación originaria, del principio fundamentador encarnado institucionalmente, constituyó el episodio simbólico crucial de esta revolución juntamente política, moral, epistemológica y metafísica. Era preciso buscarle un desenlace al terror y el intento kantiano —prefigurado ya por Rousseau en el *Contrato social* y después proseguido con las debidas correcciones por Hegel y los hegelianos— consistió en superponer hasta su identificación trascendental la voluntad otra y la voluntad mía, en nombre precisamente de la razón autónoma recién entronizada. Uno de los elementos de terror —la duda—, convenientemente sistematizado, vino así al rescate del otro y quizá más grave, la desmoralización. Schopenhauer invirtió sin embargo este recurso, al minimizar más kantianamente que el propio Kant las capacidades mediadoras de la razón, y la voluntad mía perdió su legitimación identificatoria con la voluntad otra (imperativo categórico o constitución estatal), siendo en cambio esta última la que se contaminó de la impiedad ya sin freno de aquélla. Tal como en Rousseau y Kant, en Schopenhauer se vincula la voluntad mía a la voluntad otra, pero el resultado así obtenido no nos cura del terror sino que le concede estatuto ontológico: antes sólo mi voluntad era abominable, por la gracia de Dios, pero ahora —consecuentemente desaparecido Dios y negada su herencia en veneración al Estado— es la voluntad misma en cuanto tal lo abominable. La única vía de frágil regeneración que permanece abierta es la negación completa de la voluntad, no para que se cumpla otra voluntad ajena más digna, sino para que el terror cese al fin en la abolición *consciente* de los requisitos implacables del funcionamiento universal.

En este punto se sitúa el giro afirmativo nietzscheano, como aceptación desculpabilizadora de la voluntad negada pero juntamente como abandono de cualquier intento de legitimarla desde la alteridad o la trasecendencia sacropolítica. Es de la voluntad mía de la que ha salido la voluntad otra, como el medio de rentabilizarla convenientemente para un fin colectivo. La supervivencia del grupo y su propósito común se revelaron como preferibles en sí mismos a la ino-

cencia irrestricta de la voluntad en cuanto tal. ¿Preferibles para quién? Para unos cuantos individuos que modelaron la colectividad como su creación propia, introduciendo en la conciencia simbólica de la atemorizada mayoría normas, restricciones y proyectos. De este modo quedó asegurada la perduración de determinados *rasgos* humanos que fueron elegidos en cierto momento y potenciados con detrimento de otros. A aquéllos se les llamó *virtudes* y *bueno* a su cumplimiento, mientras que éstos quedaron caracterizados como *vicios* y como lo *malo*. Pero entre estos rasgos proscritos figuraban probablemente los del individuo dominante que impuso los valores sociales; sólo de individuos capaces de energías hoy prohibidas a los socios comunitarios pudieron emanar las normas de la comunidad. De la arrogancia, de la agresividad, de la audacia sin límites, de la crueldad, del afán de mando y dominio, del cuerpo potente y por tanto satisfecho y rapaz (de lo que mi voluntad reclama y añora) provienen nuestra humildad, nuestra solidaridad, nuestro respeto al débil, nuestra servicialidad cooperativa, nuestra *compasión* (lo que se ha transfigurado como mandamiento de la voluntad divina o estatal). Hagamos hincapié en esto: los contenidos de la voluntad enumerados en segundo lugar no son ni «mejores» ni «peores» que los mencionados antes, pues provienen de idéntica raíz anterior a la distinción misma entre bueno y malo. Lo único que puede decirse para no abandonar la lucidez indagatoria es que pertenecen a un propósito distinto y sirven para cultivar otro tipo de vida. La pregunta que en su momento se hace Nietzsche es: ¿hasta cuándo ha de ser así? Si los viejos dragones mitológicos destinados a alejar a los curiosos que husmeaban bajo los preceptos sociales vigentes han sido ya alanceados irremediablemente, ¿no será porque ha llegado el instante oportuno de fomentar nuevos valores —quizás opuestos a muchos de los establecidos— que permitan el desarrollo de otro tipo de hombre diferente y superior, aún no gastado y maltrecho por el desmitificador roce histórico?

Autor voluntariamente fabuloso (él fue quien nos habló de las verdades como «errores irrefutables, necesarios para la vida»), en torno a Nietzsche se han fraguado numerosas leyendas, algunas sugestivas, bastantes equívocas y unas cuantas francamente malintencionadas. La interpretación de su pensamiento que aquí se brinda va directamente contra una de las más arraigadas y más prolífica en descendientes: la del Nietzsche *antihumanista*, falso ilustrado que desvirtuó finalmente el sentido de la Ilustración dando paso a la

aberración más peligrosa (lectura digamos de izquierdas de la fábula) o triunfal liberador del corsé racionalista que da paso a un más allá enigmático, anómico y posmoderno (versión digamos de derechas de la fábula). Frente a ambas perspectivas de un mismo mito, sostendremos aquí —sin hacerlo explícito, pues eso corresponde a otro estudio diferente— que Nietzsche fue el más eficaz cumplidor del proyecto humanista de la Ilustración, al que purificó de sus asideros teológicos y cuyos vértigos de emancipada *posibilidad* reveló con sinigual osadía. *Sólo a partir de Nietzsche y gracias a Nietzsche cabe hoy pensar el humanismo radical de nuestro tiempo, cuyos enemigos naturales son la ñoñería edificante y la bestialidad criminógena.* En el proyecto moral y político de que vamos a ocuparnos hay dos etapas (aunque entreveradas de tal modo que la continuidad no se rompe y son frecuentes los retornos y preanuncios): primero, crítica del fundamento de los valores establecidos y, segundo, profecía de la transvaloración de dichos valores y vislumbre de hombre-más-allá-del-hombre (pero no más allá de lo humano, como luego veremos).

La llamada crítica de los fundamentos de la moral por Nietzsche no es, en modo alguno, una trivial y cínica burla de la recta intención en el obrar (la «mala» intención resulta no menos cuestionable) ni mucho menos la recomendación a lo Sade de comportamientos perversos o al menos inmorales. Es *seguro* —si hay algo en este pésimo mundo que lo sea— que la contemplación de un campo de concentración nazi hubiera provocado en Nietzsche el mismo hondísimo movimiento de repulsión y condena que estremece a cualquier *hônnete homme* de nuestra progresía; y tal movimiento reprobatorio no hubiera estado provocado por motivos de debilidad nerviosa o afección sentimental alguna, de las que suelen traicionar los principios atroces mejor establecidos, sino por razones estrictamente morales. De hecho, su actitud contra el antisemitismo alemán que le afectó familiarmente (dejó de relacionarse con su querida hermana Elisabeth al contraer ésta matrimonio con el negrero antisemita Föster) apoya en la práctica este aserto conjetural. No hay contradicción alguna entre este comportamiento de Nietzsche y las ideas expresadas en sus obras, aunque sí pueda resultar contradictorio con ciertas interpretaciones arbitrarias de sus opiniones o con los corolarios demenciales deducidos por algunos de quienes se proclamaron a contratiempo discípulos suyos.

El sentido de su polémica indagación queda suficientemente establecido en el parágrafo 103 de *Aurora*:

> HAY DOS CLASES DE NEGADORES DE LA MORAL. Negar la moralidad, esto puede querer decir ante todo: negar que los motivos éticos que *pretextan* los hombres sean los que realmente les han impulsado a sus actos; esto equivale, pues, a decir que la moralidad es una cuestión de palabras y que forma parte de esos groseros engaños, groseros o sutiles (las más veces, autoengaños), propios del hombre, sobre todo del hombre célebre por sus virtudes. Y luego: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso, se concede que juicios son verdaderamente los motivos de las acciones, pero que son *errores*, fundamentos de todos los juicios morales, los que lanzan a los hombres a sus acciones morales. Este último punto de vista es el mío; sin embargo, yo no niego que en muchos casos una sutil desconfianza a la manera del primero, es decir, al estilo de La Rochefoucauld, no sea, en su lugar y en todos los casos, de una utilidad general. Yo no niego, por consiguiente, la moralidad como niego la alquimia; y si niego las hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que han creído en dichas hipótesis y se han basado en ellas. Niego del mismo modo la inmoralidad; no que haya una infinidad de hombres que se *sienten* inmorales, sino que haya en realidad una razón para que se sientan tales. Yo no niego, como es natural —si admitimos que no soy un insensato— que sea preciso evitar y combatir muchas acciones que se denominan inmorales; del mismo modo que es necesario realizar y fomentar muchas de aquéllas que se denominan morales; pero creo que hay que hacer ambas cosas, *por otras razones* que las antiguas y tradicionales. Es necesario que cambiemos nuestra *manera de ver*, para llegar por fin, quizá demasiado tarde, a renovar nuestra *manera de sentir*.

El punto de inflexión de la antigua fundamentación moral hacia su actual crítica estriba en la dispar —mejor dicho, opuesta— valoración que ha recibido la noción de *egoísmo*. Por «egoísmo» se entendió dentro de la órbita cristiana —con la singular excepción de Espinosa— aquello que antes hemos denominado «voluntad mía» como forma de rapaz y abusiva o al menos inmisericorde autoafirmación a costa de la «voluntad otra», es decir, leyes divinas o humanas, necesidades de los débiles, exigencias sociales, etc. El egoísmo fue aquello que precisamente la moral negaba; frente al interés egocéntrico, al desinterés centrífugo o altruista de la ética. Me refiero, desde

luego, a la versión *cristiana* de la moral, inaplicable a Aristóteles, un estoico o un epicúreo. El sujeto ético, sea quien fuere, es lo que desea allí donde ya no estoy yo. Donde fue el yo advenga el nosotros, pues el yo se parece demasiado aún al ello del que pretende enérgicamente desmarcarse. Kant se negaba tajantemente a que la felicidad pudiera ser motivo impulsor de la acción moral, ya que también el vicioso quiere ser feliz y las causas del vicio no sabrían ser asimismo causas de la virtud. Schopenhauer fue aún más allá, estableciendo que los motivos de la virtud son opuestos no sólo a la felicidad, sino incluso al simple afán de conservar la vida. Perdida su legitimación en la voluntad otra, la voluntad mía no sabe ya cómo abolirse, de manera suficientemente perentoria. Todavía en nuestra actualidad, cuando Nietzsche forma definitivamente parte del panteón cultural que veneramos, la complicidad entre egoísmo e inmoralidad sigue siendo denunciada con piadoso fervor por cuantos no son capaces de soportar una moral atea ni siquiera a título experimental. Porque rechazar el egoísmo como piedra de toque de la fundamentación moral es necesariamente aceptar algún tipo de cimiento religioso para la ética, sea el pietismo cristiano de Kant, el budismo putativo de Schopenhauer, el judaísmo de Levinas o cualquier otra variante teológica como ayuda de los bienpensantes altruismos contemporáneos. ¡Pero si hasta los marxistas reclutan ocasionalmente obispos y no desdeñan confundir su apasionadamente interesada solidaridad con el apasionado desinterés evangélico!

«... No hay entendido estrictamente ni conducta no egoísta ni contemplación completamente desinteresada; ambas cosas no son más que sublimaciones en las cuales el elemento esencial parece casi volatilizado y no revela ya su presencia sino a una observación muy fina ...» (*HDH*, 1.ª parte, p. 1). Esta observación, este mirar sin miramientos, es la gran aportación de la ciencia moderna cuyo uso subversivo establecieron los enciclopedistas. Es posible señalar un vínculo de continuidad entre esta actitud y la moral cristiana tradicional; la exigencia de *veracidad*, que con el tiempo se fue haciendo cada vez más insobornable hasta terminar volviéndose contra la propia religiosidad que la tenía como uno de sus principales mandamientos. Por respeto al octavo mandamiento, el hombre ha terminado por no creer en ninguno... De todas formas, también el Evangelio daba su parte al amor propio y lo ponía como punto de referencia para el amor a los demás. Miguel de Unamuno señala (en

Del sentimiento trágico de la vida) que el egoísmo es «el punto arquimédico del equilibrio moral», pues se nos ordenó que amásemos a los demás como a nosotros mismos, no a nosotros mismos como a los demás. Concluye don Miguel que el problema estriba en que no nos amamos a nosotros mismos *bien*. Ya antes, el Zaratustra de Nietzsche recogía esta misma lección, cuando dice: «¡Amad siempre a vuestros prójimos igual que a vosotros, pero sed primero de aquéllos que *a sí mismos se aman*, que aman con el gran amor, que aman con el gran desprecio!» (*AHZ*, 3.ª parte, «De la virtud empequeñecedora»). Sólo quien se ama convenientemente a sí mismo sabrá cómo amar a los demás y sobre todo *por qué amarles*. Lo cual para Nietzsche no equivale a dar a los otros exactamente lo mismo que yo quisiera recibir o a tratarlos idénticamente a como me gustaría que me tratasen. Nietzsche suscribiría sin duda el dictamen antikantiano de Bernard Shaw: «No trates a los demás tal como tú mismo quieres ser tratado; el gusto de ellos puede ser diferente al tuyo».

Los dispositivos morales han brotado para conservar ciertas cosas y para potenciar otras, es decir, para proteger la vida y más concretamente el tipo de vida que algunos hombres han considerado más placentera o menos dolorosa. En tal sentido, todas las acciones llamadas morales tienen un fundamento egoísta: son gestos y preceptos en interés propio. Su propósito es salvaguardar lo que Espinosa llamó *conatus*, el deseo de perseverar del modo más perfecto posible en el propio ser. La razón humana, es decir, lo más peculiarmente humano de lo humano, nos enseña el provecho que podemos sacar de la colaboración moral con los otros hombres, mientras que nuestras pasiones —producto de ideas confusas y en último término peligrosas para nuestro *conatus*— son las que nos enfrentan o separan de ellos. Esta anotación de *Humano, demasiado humano* (par. 197) tiene un tono inequívocamente espinosista:

> ¿No podríamos decir que en la cabeza se encuentra lo que une a los hombres —la comprensión de la utilidad y del perjuicio generales— y en el corazón lo que les separa: la ciega elección y el instinto ciego en el amor y en el odio, el favor concedido a uno a expensas de todos los demás y el menosprecio de la utilidad pública que de aquí nace?

Incluso las llamadas acciones altruistas tienen también un fundamento de interés propio, a pesar de lo que pudieran pensar al res-

pecto Kant y Schopenhauer (este último, empero, ya mostró cómo el egoísmo subyace inevitablemente hasta en las raíces de la deontología kantiana):

> *La moral como autoescisión del hombre.* ... La muchacha que ama desea descubrir, en la infidelidad del amado, la devota fidelidad de su propio amor. El soldado desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa, pues en la victoria de su patria triunfan al mismo tiempo sus más altos deseos. La madre da al hijo lo que se quita a sí misma, el sueño, la mejor comida, en algunos casos la salud y los bienes. Pero ¿son todos estos estados altruistas? ¿Son estas acciones de la moral *milagros*, en tanto que son —según la expresión de Schopenhauer— «imposibles y con todo reales»? ¿No es evidente que en todos estos casos el hombre ama *algo propio*, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que *otra cosa propia*, es decir, que *escinde* su ser y sacrifica una parte de éste a la otra? ¿Acaso sucede algo *esencialmente* distinto cuando un testarudo dice: «Prefiero que me maten a ceder un palmo ante este hombre»? En todos estos casos existe la *inclinación hacia algo* (deseo, instinto, aspiración); secundarla, con todas las consecuencias, no es en ningún caso «altruista». En la moral, el hombre se trata a sí mismo como *dividuum*, no como *individuum* (*HDH*, 1.ª parte, p. 57).

El ojo científicamente ejercido del psicólogo ético capta esta dualidad —o, más bien, esta pluralidad— constitutiva del sujeto humano y por tanto de su acción, que nunca tiene la aparente simplicidad unitaria del efecto superficial y piadosamente advertido.

Surge la cuestión de si esta problematización del altruismo no socavará los cimientos morales más básicos, precipitando al indagador y a quienes le siguen en las simas de la amoralidad o de la perversión inmoral. Da por sentado en el más sincero de los casos este planteamiento medroso que la moral se basa en una mentira, quizá, pero en una mentira necesaria, imprescindible para reconciliar dentro de cada uno de nosotros la contradictoria multiplicidad que nos constituye:

> La bestia en nosotros quiere ser engañada; la moral es una mentira necesaria, para no sentirnos interiormente desgarrados. Sin los errores que se ocultan en los datos de la moral, el hombre hubiera permanecido en la animalidad. Pero de esa manera se tiene por algo superior y se impone las leyes más severas (*HDH*, 1.ª parte, p. 40).

Pero esta utilidad relativa de la mentira moral pertenece más bien al pasado y ha terminado por chocar frontalmente con la exigencia de veracidad que la propia moral nos ha inculcado. Razones morales nos obligan a abandonar la moral en cuanto ésta se basa en errores, malos cálculos o engaños piadosos. El examen crítico descubre una contradicción flagrante en la obligación de renunciar por principio a nuestro propio interés para servir al interés de los demás. Si lo bueno es el desinterés, ¿por qué el prójimo se interesa tanto en que yo sea realmente desinteresado? ¿No estaré sirviendo al egoísmo ajeno —es decir, al vicio— al intentar cumplir con mi más alta y renunciativa virtud?:

> El prójimo alaba el desinterés porque *recoge sus efectos.* Si el prójimo razonase de un modo desinteresado, rehusaría esta ruptura de fuerzas, este perjuicio ocasionado en su favor, se opondría al nacimiento de semejantes inclinaciones y afirmaría ante todo su desinterés, designándolas precisamente como *malas.* He aquí indicada la contradicción fundamental de esta moral, hoy tan en boga: ¡los *motivos* de esta moral están en contradicción con su *principio*! Lo que a esta moral le sirve para su demostración es refutado por su criterio de moralidad. El principio: «debes renunciar a ti mismo y ofrecerte en sacrificio», para no refutar su propia moral, no debería ser decretado sino por un ser que renunciase por sí mismo a sus beneficios y que acarrease quizá, por este sacrificio exigido de los individuos, su propia caída. Pero desde el momento en que el prójimo (o bien la sociedad) recomienda el altruismo *a causa de su utilidad,* el principio contrario: «debes buscar el provecho, aún a expensas de todo los demás», es puesto en práctica y se predica a la vez un *debes* y un *no debes* (*GC*, p. 21).

Incluso en el altruista Kant el imperativo categórico encierra como lección *a contrario*: «si los hombres actuaran de otro modo, si mintieran, robaran o mataran sistemáticamente, la sociedad sería imposible. Haz el bien por tu bien». Pero esto no se asume explícitamente y al ser descubierto se convierte en la demolición de la moral establecida; puesto que en el fondo debo ser altruista por egoísmo social, nada intrínsecamente malo hay en el egoísmo y por tanto puedo entregarme sin escrúpulo —o con él, tanto da, así nacen la mala conciencia y el remordimiento— a la persecución desenfrenada de mi provecho inmediato, como a fin de cuentas todos los demás y

la sociedad en cuanto tal hacen. La falta de lucidez respecto al enraizamiento de la moralidad en el egoísmo inteligente, racionalizado, se convierte en provocación a la torpe inmoralidad antisocial.

Pero Nietzsche no se limitó a desvelar con sutileza psicológica y aceptable tino histórico el carácter utilitario de las morales y su vinculación a la perpetuación de los intereses colectivos de distintos tipos sociales. En su *Genealogía de la moral* trazó los rasgos esenciales del proceso que ha seguido la evolución ética dentro siempre de ese marco inesquivable de autoafirmación grupal. Los primitivos creadores de valores fueron seres fuertes, intrépidos, orgullosos de sí mismos y por ello llamaron «bueno» a lo que se les parecía y «malo» a lo que despreciaban. Palabras como «noble» y «villano» guardan como un efluvio en torno a su sentido moral la raigambre jerárquica de la que provienen. Los *aristoi*, los mejores, los más poderosos y dominantes, impusieron a sus siervos y a sus prisioneros las primeras morales conocidas; los valores se grabaron con sangre, la memoria los interiorizó con miedo y humillación, y así se desarrolló la más básica de las condiciones de civilización, la *capacidad de prometer*, auténtica barrera divisoria entre el puro rebaño de animales y la sociedad humana. Por medio de la promesa entra en la historia el proyecto y los individuos de voluntad más fuerte inventan el señuelo del bien común y el *futuro*. Así modelaron los antiguos héroes a las colectividades humanas como el escultor trabaja el bloque de mármol: a golpes, haciendo saltar chispas y detritus, con aterrador estruendo. Pero estos creadores de valores y aunadores de pueblos eran esencialmente guerreros, físicamente potentes e intelectualmente ingenuos (no olvidemos que la palabra *ingenuus* significó en su origen 'nacido noble'). Su desbordamiento de salud los hacía monótonamente invencibles, universalmente temidos y a la larga poco interesantes. Sus bélicas morales de conquistadores convertían en mal la debilidad, la malformación, el temor, la pereza, la feminiedad… es decir, gran parte de lo que constituye cotidianamente la condición humana. Cuando las primeras sociedades se asentaron e institucionalizaron, cuando la paz comenzó a ser una forma de vida no más anómala que la guerra, todas aquellas astillas que los primeros creadores de valores habían despreciado fueron cobrando mayor peso. La fragilidad empezó a hacerse consciente de sus posibilidades y algunos empezaron a ver en ellas sus auténticos *derechos* frente a los señores de la tierra. Los desheredados, los enfermos, los vencidos,

los desposeídos, los lisiados y los tímidos, distanciados del mando y de las responsabilidades de la tribu, tuvieron tiempo para meditar su estrategia. Alejados del fragor de la acción, inventaron los meandros de la inteligencia. Sus representantes frente a los señores de la guerra fueron los miembros de una nueva casta ascendente, desesperadamente ambiciosa —con la ambición de los postergados e impotentes— y revolucionariamente sutil: *los sacerdotes.*

La casta sacerdotal aportó a la sociedad la primera gran inversión de los valores digamos *espontáneos* que hasta entonces habían regido en los grupos humanos. Aprovechándose de lo creado por aquellos inaugurales escultores de pueblos, pues el esfuerzo inicial de aunamiento humano *nunca* es de origen levítico, convirtieron los rencores y las limitaciones de la mayoría (hasta entonces pasiva, sometida) en la nueva cabecera del *hit-parade* axiológico. La debilidad, la pobreza, el desamparo, la femineidad obligada a la táctica de la dulzura, la malformación física y la enfermedad, la servidumbre, todo lo que hasta entonces los individuos habían padecido rechinando como impuesto por una mala pasada de otros hombres o de la naturaleza, se convirtió en *mérito.* Y la fuerza, la salud, la energía, la arrogancia, la agresividad, el afán masculino de conquista y depredación, aquellos rasgos que habían caracterizado a los padres fundadores de todas las sociedades, pasaron a convertirse en lo malo y negativo, lo vicioso. Por supuesto, los sacerdotes no libraron a la mayoría de su pasividad y sometimiento, no la emanciparon de sus deficiencias; en vez de hacerlos libres o fuertes, los hicieron *buenos.* La gente se conformó e incluso quedó convencida de que si se les hubiera concedido aquello de lo que carecían se les hubiera degradado moralmente. Por otra parte, era tan imposible modificar su naturaleza servil como lo hubiera sido pretender que la combativa naturaleza rapaz de los señores no siguiera pretendiendo todo aquello que ahora se consideraba como *mal.* De esta suerte, los sacerdotes introdujeron un principio morboso en la humanidad, pero la hicieron mucho más *interesante.* El orden social de las rubias bestias primigenias, feroces y sinceras, era como un pan ácimo, sano pero escasamente sabroso; la corrupción levítica introdujo la levadura en la masa y la sal del pecado sazonó la fermentación obtenida, logrando así un pan mucho más excitante para el paladar aunque quizá también más indigesto. En él y de él vivimos; el Estado moderno es su avatar más acabado y quizá postrero.

Se equivocan de medio a medio quienes, adoptando la bárbara lectura nazi de Nietzsche, supongan que éste defendió aquellos primeros valores nobles frente a la posterior aportación de los sacerdotes. No hay tal; los levitas contribuyeron a la superación del modelo humano anterior obligando al hombre por fin a vivir *por encima de sus medios*. Le hicieron ciudadano exilado de otro mundo, que gracias al uso redentor de la abnegación y el autocastigo volvería después de la muerte a ser su patria verdadera. Es cierto que su labor se basó en un calumnioso desprestigio de la vida terrenal y de la tierra misma, duplicadas en un ilusorio más allá por otra circunstancia que debía constituir a la vez su reverso y su excelencia. Pero esta maniobra dotó al hombre de posibilidades inauditas, de una profundidad superior de la que hasta entonces había carecido. En efecto, ha llegado el momento de otra inversión de valores, de otra transvaloración moral: la quiebra del orbe religioso y el cuestionamiento definitivo de su más allá (al que se intenta rescatar sin embargo en forma de utopía histórica) propician el nacimiento de una nueva formulación de la humanidad. El salto cualitativo ha de ser tal que quizás este nombre —humanidad— ya no convenga al nuevo ejemplar amanecido. Pero lo importante para Nietzsche es que el superhombre deberá tanto a los antiguos guerreros depredadores y orgullosos como a los humildes cristianos que abominan de la carne y la riqueza, cuyo reino no es de este mundo. El demoledor de las antiguas tablas, el experimentador de una forma más intensa y amplia de vida, superior a todo lo hasta ahora padecido y conocido, será quizás un César con el alma de Cristo, exquisito, despiadado y soñador. Conocerá la voluptuosidad del cuerpo, pero refinada y acicateada por las zozobras del alma; poseerá el más alto poder y la mayor fuerza, pero no de un modo grosero sino simbólico, artístico. Su mayor enemiga, el auténtico lastre del superhombre, es la *compasión*, porque ella nos liga melancólicamente a las incidencias del pasado y a todos aquellos que van quedando tetanizados en las incidencias atroces del camino; es la compasión lo que impide *despegar*, lo que veda nuestro acceso a lo que nos espera tras la definitiva catarsis que debe purificarnos de nosotros mismos...

¿Es el superhombre un proyecto o una profecía? Probablemente se unen en él ambas cosas. Hablamos de lo que orienta el mayor esfuerzo de la voluntad plenamente desculpabilizada y también del resultado óptimo que ha de coronar tal tensión creadora. Gianni

Vattimo prefiere traducir «*ultrahombre*» en lugar de «superhombre», lo que me parece una elección sugestiva, pero que él razona de una manera a mi juicio fundamentalmente errónea: «He propuesto traducir *Uebermensch* por "ultrahombre" para marcar la diferencia entre esta humanidad soñada por Nietzsche y el hombre de la tradición precedente: el ultrahombre no es un potenciamiento de la humanidad del pasado» (en *Introducción a Nietzsche*). Todo lo contrario, si es preferible hablar de «ultrahombre» en lugar del acostumbrado «superhombre» es precisamente porque de ese modo se subraya mejor el carácter de *prolongación* o *culminación* de lo humano anterior que se encierra en tal vocablo. El ultrahombre está más allá del hombre actual, pero no está en el más allá, sino en el mismo plano inmanente que su predecesor. Si el ultrahombre no fuese una potenciación del hombre pasado no tendría justificación que nos fuera presentado como el *sentido* de éste, en tanto sentido de la misma tierra a la que debemos permanecer fieles. El hombre actual y el del pasado son sencillamente pasos, etapas, experimentos previos hasta lograr el ultrahombre: lo que rescata y legitima al hombre es que de él surgirá el superhombre, pero no como un advenimiento milagroso sino como una *creación* humana: «Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos; ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea y retroceder al animal más bien que superar al hombre?» (*AHZ*, prólogo, p. 3). Si el ultrahombre no fuera una potenciación del hombre actual pertenecería a un rango totalmente extramundano, a la categoría de lo divino: pero justamente lo que Nietzsche reprocha a la creencia en los dioses es que un hombre no puede aspirar a convertirse en dios ni puede crear un dios, sacándolo de su naturaleza actual. En cambio el hombre puede *proponerse* llegar a lo sobrehumano y está en su capacidad terrena conseguir tal objetivo, por mucho que represente un inmenso salto cualitativo desde su condición presente: *el superhombre o ultrahombre no es nada más (ni nada menos) que la mejor posibilidad del hombre*. Cierto que Nietzsche admite que para el que ha de llegar, el hombre actual será «vergüenza e irrisión», tal como el mono lo es ahora para el hombre. Pero esa aseveración evolucionista revela precisamente la impaciencia ferviente por lo que hemos de conseguir y el desdén por la autocomplacencia que puede retenernos en nuestro estadio presente. Si Nietzsche parece despreciar al hombre no es en modo alguno por antihumanismo,

sino más bien por deseo de que el hombre dé cuanto antes lo mejor de sí mismo y alcance lo que aún está por llegar, sin dormirse en los laureles de lo hasta ahora conseguido. No es antihumanismo —ni mucho menos inhumanidad— preferir las posibilidades del hombre a la perpetuación conservadora de sus pasadas conquistas. Muchos reformadores y revolucionarios han sentido la misma inquietud, prefiriendo aguijonear al hombre más bien que adularlo y adormecerlo. Veamos por ejemplo un párrafo característico del a menudo nietzscheano pero hondamente humanitario Bernard Shaw:

> Los ricos y los pobres son aborrecibles. Odio a los pobres y estoy anhelando la hora de su exterminio. Siento un poco de lástima por los ricos, pero deseo su exterminio también. Las clases obreras, las clases comerciales, las clases profesionales, las clases adineradas, las clases gobernantes, son igualmente odiosas: no tienen derecho a vivir. Yo desesperaría si no supiera que están condenadas a muerte y que sus hijos no serán como ellos (*The Intelligent Woman's Guide to Socialism*).

De lo que se trata es de una *transvaloración de los valores*, lo cual no implica la inversión simple y mecánica de los antes vigentes (llamar hoy «bueno» a lo que ayer se llamó «malo»), sino una reflexión genealógica y crítica respecto a la procedencia de esos valores, a sus orígenes culturales y al tipo de hombre que se verá potenciado por ellos. A partir del nuevo proyecto de hombre deberán ser diseñados los nuevos valores, que bien pudieran parecer a una mirada superficial idénticos a los ya superados. Del mismo modo que el Pierre Ménard de Borges escribe un *Quijote* literalmente superponible al de Cervantes pero radicalmente distinto —por su conciencia estilística de fingimiento, por su opción sabia y deliberadamente antiespontánea—, Nietzsche apunta hacia unos valores que serán distintos a los actuales no por ninguna estruendosa antítesis superficial, sino por la relación *artística* (es decir, de mentira consentida y preferida) con el sujeto que los posee. Aquí la cuestión esencial es precisamente la vieja pregunta por la verdad, o, aún mejor, el antiguo afán de verdad. La moral cristiana, con su riguroso decreto de veracidad a ultranza, terminó volviéndose contra sí misma. Los científicos positivistas y empiristas, los pacientes diseccionadores de sapos o meticulosos recensionadores de los calambres póstumos de la pata

de la rana, heredan el rigor del mandamiento antimendaz y lo vuelven contra el cristianismo mismo, contra la fe; la fe en la verdad termina en tiempos ilustrados por aniquilar la verdad de la fe. Pero así la transvaloración aún no se ha efectuado, sólo se ha prolongado hasta el estallido de su contradicción interna el curso natural de uno de los viejos valores. Por supuesto, valorar no consistirá ahora en mentir allí donde antes se nos enseñó a ser veraces, sino en asumir consecuentemente, críticamente, la mentira de la verdad y por tanto la verdad de la mentira.

> La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizás incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de un modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal (*MABM*, I, p. 4).

Tal es la raíz metodológica de la transformación de los valores —¿podremos llamarles así?— *ultravalores*...

A fin de cuentas, lo esencial para Nietzsche es que nuestros valores *se nos parezcan*. No se puede vivir potenciando axiológicamente la negación resentida de la vida —es decir, no se puede vivir plena, creativamente— ni exaltando virtudes genéricas, que en nada toman en cuenta nuestra peculiaridad psíquica, histórica y hasta biológica. La virtud es un aliado que favorece a quien conecta positivamente con ella y debilita o mata a quien la asume únicamente por doblegamiento ante la opinión gregaria. Y la primera obligación de cada individuo consciente y no supersticioso es con lo mejor de su propia fuerza, no con ideales colectivistas surgidos de la timorata hipóstasis de la mediocridad; también por esta vertiente belicosa-

mente *individualista* enlaza Nietzsche con una conquista esencial del humanismo ilustrado, liberal en el sentido menos conformista del término, consciente de que la raíz legitimadora de una comunidad no teocéntrica se hinca en el afán de maximizar las potencialidades vitales que los menos obtusos y los más audaces de los socios reconocen en sí mismos. Por supuesto, quien se atreve a crear valores a la medida de su capacidad de excelencia (no a mayor gloria de su necesidad de adaptación al medio) tropieza con la hostilidad primaria de los virtuosos consagrados *ex officio*: «¡Los buenos tienen que crucificar a aquél que se inventa su propia virtud! ¡Esta es la verdad!» (*AHZ*, 3.ª parte, par. 26). Pero este denigramiento no ha de bloquear su tarea ni debe sumirlos en un abstencionismo moroso ante el vigente normativismo social. El creador de valores incide con denuedo en la transformación del mundo, de *este* mundo comunitario que habitamos, y rechaza el quietismo resignadamente desdeñoso (éste sí realmente antihumanista) de quienes se consideran demasiado buenos para este mundo por herederos putativos de otro, estrictamente religioso o sublimemente metafísico:

> A los piadosos trasmundanos les he oído decir a su propia conciencia estas sentencias y, en verdad, sin malicia ni falsía —aunque nada hay en el mundo más falso ni más maligno. «¡Deja que el mundo sea el mundo! ¡No muevas un *solo* dedo en contra de esto!» «Deja que el que quiera estrangule y apuñale y saje y degüelle a la gente; ¡no muevas un *solo* dedo en contra de esto! Así aprenden ellos incluso a renunciar al mundo. Y tu propia razón, a ésa tú mismo debes agarrarla del cuello y estrangularla; pues es una razón de este mundo —así aprendes tú mismo a renunciar al mundo.» ¡Romped, rompedme, oh, hermanos míos, estas viejas tablas de los piadosos! ¡Destruid con vuestra sentencia la sentencia de los calumniadores del mundo! (*AHZ*, 3.ª parte, par. 15).

La reiterada objeción nietzscheana contra el *socialismo* tiene fundamentalmente tres causas: en primer lugar, los «socialistas» —término con el cual Nietzsche engloba también a anarquistas, blanquistas y otros sublevadores contra el orden establecido por razones igualitaristas— quieren aumentar el predominio del Estado, ese «monstruo frío» cuya función castradora en nombre de la protección que presta le parece uno de los signos más peligrosamente inmovilistas del presente; en segundo lugar, el socialismo supone que hay que

abolir todo privilegio y juzgar a todo individuo por el mismo rasero, lo que ha de dificultar el cultivo de esas grandes personalidades individuales cuya posibilidad es el florón más excelso de la comunidad humana (recordemos que en este mismo sentido William Blake decía «una misma ley para el león y para el buey es afrenta», mientras que incluso el espontáneo pero esforzado populismo de don Quijote asumía que «nadie es más que otro, *si no hace más que otro*»); en tercer lugar, estos movimientos estatistas-resentidos presentan como una peculiaridad arbitraria de la historia humana el origen violento de las instituciones y la genealogía rapaz de toda propiedad, como si pudiera haber sido de otro modo o como si tales realidades «inmorales» dieran derecho a nadie para revocar el mundo:

> Cuando los socialistas prueban que la distribución actual de la propiedad es consecuencia de innumerables injusticias y violencias y rehúyen *in summa* toda obligación hacia una cosa cuyo fundamento es tan injusto, no consideran más que un hecho aislado. Todo el pasado de la civilización está fundado en la violencia, en la esclavitud, en el engaño y en el error; pero nosotros, herederos como somos de todas esas circunstancias y concreciones de todo el pasado, no podemos destruirlo por decreto ni tenemos el derecho de suprimir de él ni una sola letra. Los sentimientos de injusticia están igualmente en las almas de los *no possidendi*; estos no son mejores que los poseedores, no tienen un privilegio moral, pues algunos de sus antepasados han sido poseedores. Lo que hace falta no son nuevos repartos por la violencia, sino transformaciones graduales; es preciso que el sentimiento de la justicia se refuerce en todos y se debilite el instinto de la violencia (*HDH*, 8.ª parte, par. 452).

Quizás este lenguaje aparentemente moderado decepcione a algunos intérpretes energumenistas de Nietzsche, que nos reprocharán utilizar textos de la primera hora del autor para brindar una visión excesivamente «razonable» de su pensamiento político. Añadiré pues un texto muy posterior (10 de junio de 1887), con el que acaba su espléndido fragmento inédito titulado *El nihilismo europeo*:

> Así pues, ¿qué hombres se revelarán como los más fuertes? Los más mesurados, aquellos que no tienen necesidad de artículos de fe extremos, aquellos que no solamente admiten una buena dosis de

azar y de absurdo sino que la cultivan, los que pueden pensar al hombre con una considerable reducción de su valor, sin hacerse empero más pequeños o más débiles: los más ricos en salud, los que tienen talla como para afrontar la mayoría de las desdichas y por tanto no temen tanto las desdichas, hombres que están *seguros de su poder* y que representan con un orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre.

Lo que Nietzsche llamó «la Gran Política» y cuyas directrices no hizo sino insinuar con exaltación imprecisa (Pierre Klossowski, en su obra ya clásica citada en la bibliografía, explora al máximo esas briznas proféticas) tiene sin duda algo de *racionalismo trágico* y también resonancias sorprendentemente estoicas.

Platón, en su *República*, señala que la vida humana no es *mega ti*, no es gran cosa. Para Nietzsche, sin embargo, su importancia es suprema, no tanto por lo que la vida *suele* ser o se resigna a ser como por lo que *puede* llegar a ser. Platón contrapuso al mundo de la apariencia, la transitoriedad y la materia, el *kosmos noetós* de lo inteligible imperecedero; después los cristianos en sus diversas manifestaciones, hasta la filosofía de Kant, reforzaron este dualismo cosmológico, devaluando el orden fenoménico que habitamos y postergándolo al más allá de lo realmente valioso e inmutable. A partir de Kant, el positivismo científico comenzó a despertar de ese largo sueño dogmático, concediendo al sistema de las apariencias la importancia de la plena realidad; mejor dicho, el mundo trascendente de lo en-sí, al desvanecerse, arrastró también a la inexistencia lo aparente de las apariencias mismas. Este proceso ocurre en el terreno del conocimiento científico, pero se hace esperar en cambio en el campo de la moral y de las instituciones políticas. La desvalorización de la vida en nombre de un fantasma de la vida que ni muerte merece llamarse, la culpabilización por las exigencias de la voluntad en que esa vida se expresa, la dificultad de reinventar los viejos lazos comunitarios y los antiguos pudores sobre una base auténticamente inmanente —ateológica con todas sus consecuencias—, tales son los enemigos del nuevo espíritu trágico librepensador contra los que fraguó su obra soberbia Friedrich Nietzsche. Arrostró la tarea más necesaria de la modernidad, la demolición del núcleo más persistente y temido. Tal como en el caso de Zeus, según la versión dada por Hölderlin en sus *Escolios a Antígona*, su misión fue

«transformar el afán de dejar este mundo por el otro, en un afán de dejar otro mundo por éste». Nada resume mejor este empeño que el inolvidable parágrafo 336 de *La Gaya Ciencia*:

> El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *su historia*, siente, en una enorme generalización, toda la aflicción del enfermo que sueña con la salud, del viejo que sueña con su juventud, del enamorado privado de su bienamada, del mártir cuyo ideal está destruido, del héroe la noche de una batalla cuya suerte ha estado indecisa y de la cual conserva las heridas y el pesar por la muerte del amigo. Pero llevar esta suma enorme de miserias de toda especie, poder llevarla y ser, al mismo tiempo, el héroe que saluda, en el segundo día de la batalla, la venida de la aurora, la llegada de la felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero obligado, el más noble entre todas las antiguas noblezas y, al mismo tiempo, el primero de una nobleza nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ningún tiempo; tomar todo esto sobre su alma, lo más antiguo y lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad y reunir, por fin, todo esto en una sola alma, resumirlo en un solo sentimiento, esto, ciertamente, debería tener por resultado una dicha que el hombre no ha gozado nunca hasta hoy; la dicha de un dios, pleno de poderío y de amor, de lágrimas y de risas; una dicha que, semejante al sol de la tarde, hará don incesante de su riqueza inagotable para verterla en el mar y que, como el sol, no se sentirá plenamente rico sino cuando el más pobre pescador reme con remos de oro. Esa dicha divina se llamaría entonces humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Nietzsche citadas lo fueron de acuerdo con las siguientes siglas:
A: *Aurora.*
HDH: *Humano, demasiado humano.*
AHZ: *Así habló Zaratustra.*
MABM: *Más allá del bien y del mal.*
GC: *La Gaya Ciencia.*

Existen unas *Obras completas* de Nietzsche, traducidas por Eduardo Ovejero y Mauri, Aguilar, Madrid, 1932, 5 vols.

Ecce Homo, *La genealogía de la moral*, *El nacimiento de la tragedia*,

Más allá del bien y del mal, *Así habló Zaratustra*, *El anticristo* y *El crepúsculo de los ídolos* han sido editadas en volúmenes de bolsillo por Alianza Editorial, según la traducción de Andrés Sánchez-Pascual sobre la edición definitiva establecida por Colli y Montinari.

Principales obras sobre Nietzsche (sólo obras en castellano)

Bataille, G., *Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1979.
Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.
Delhomme, J., *Nietzsche*, EDAF, Madrid, 1975.
Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1973.
Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1971.
Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, Valencia, 1977.
Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche*: vol. 1, *Infancia y juventud* (1987[2]); vol. 2, *Los diez años de Basilea* (1987[2]); vol. 3, *Los diez años del filósofo errante* (1985); vol. 4, *Los años del hundimiento* (1985), Alianza Universidad, Madrid.
Jaspers, K., *Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix-Barral, Barcelona, 1972.
Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires.
Savater, F., *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona, 1982.
Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967.
Trías, E., F. Savater *et al.*, *En favor de Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1972.
Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE

Este libro se imprimió en
A&M Gràfic, S. L.
Santa Perpètua de Mogoda
(Barcelona)